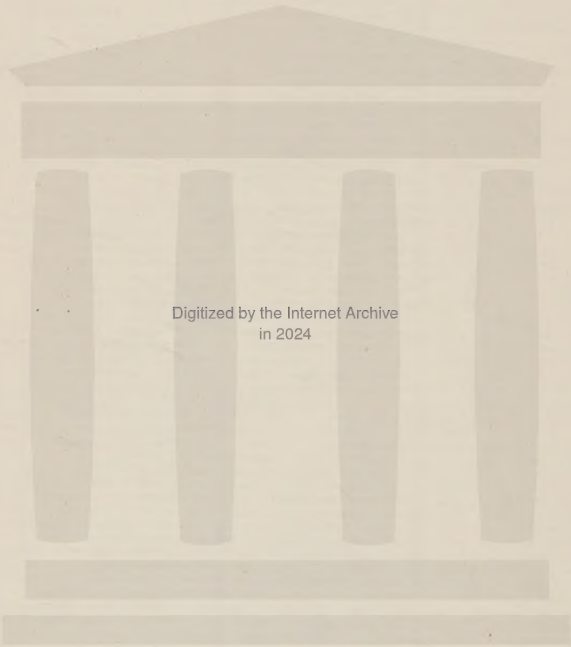


Digitized by the Internet Archive
in 2024

https://archive.org/details/philosophisches-journal-gesellschaft-teutscher-gelehrten_1795_2

PHILOSOPHISCHES JOURNAL II

Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten

II

Herausgegeben von

Friedrich Immanuel Niethammer

1969

GEORG OLMS VERLAGSBUCHHANDLUNG
HILDESHEIM

Die Originalvorlagen befinden sich im Besitz der Universitätsbibliothek Marburg (Signatur: XIV C 367) und der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen (Signatur: Philos. I, 2713).

Die fehlerhafte Paginierung wurde beibehalten.

Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Neu-Strelitz 1795
Printed in Germany
Herstellung: fotokop wilhelm weihert, Darmstadt
Best.-Nr. 5102 096

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Friedrich Immanuel Niethammer

Professor der Philosophie zu Jena.

Zweiten Bandes Erstes Heft.

1795

im Verlag der neuprivilegirten Hof-Buchhandlung

in Neu-Strelitz.

Innhalt des fünften Hefts.

I. Abhandlungen.

1) Ueber den Gebrauch der Philoſophie zur Erweiterung der Erkenntniß. Von Herrn Maimon. S. 1.

2) Deduction aller falſchen Moraltheorieen. Von Herrn Prof. Schaumann. 36.

II. Recenſionen philoſophiſcher Schriften.

1) Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die franzöſiſche Revolution. 47.

I.

Ueber den Gebrauch der Philoſophie zur Erweiterung der Erkenntniß.

Einleitung.

Daß die Philoſophie materialiter zur Erweiterung der Erkenntniß gebraucht werde, iſt, ihrer Natur nach, unmöglich. Sie kann keine, ſich auf beſtimmte Objecte, als ſolche, beziehende Erkenntniß hervorbringen; ſondern bloß dieſelbe, nach einer, ſich auf ein Object überhaupt beziehenden Erkenntniß, als conditio ſine qua non, beſtimmen. Sie iſt alſo keine Cauſa efficiens zu irgend einer beſtimmten Erkenntniß. Daß ſie aber als Cauſa inſtrumentalis dazu gebraucht werden könne, daran hat niemand gezweifelt. Die ganze Syllogiſtik iſt nichts anders als ein Mittel, aus einer gegebenen Erkenntniß, nach

den im Erkenntnißvermögen a priori gegründeten Formen, eine neue Erkenntniß hervorzubringen. Aber dieses ist nur alsdann möglich, wenn die gegebene Erkenntniß auf eine (sie von einer jeden andern gleichfalls gegebenen Erkenntniß auszeichnende) bestimmte Art gegeben ist. Die zu irgend einem Schlußsatz erfoderlichen Vordersätze müssen auf eine bestimmte Art aus der ganzen Masse der schon erworbenen Erkenntniß ausgehoben und, als solche, vorgelegt werden, wenn die hervorzubringende Erkenntniß ihre Entstehung einer sichern Methode und nicht bloß einem glücklichen Zufall verdanken soll. Die Möglichkeit einer allgemeinen Theorie der Erfindungen beruht also auf der Auflösung dieser Aufgabe: Es sollen sichere Methoden angegeben werden, nach welchen man, aus der Masse der schon erworbenen Erkenntniß, die Prämissen zu irgend einer gegebenen, oder einer Conclusion überhaupt bestimmen kann.

Es haben schon verschiedene große Männer die Möglichkeit sowohl, als das Bedürfniß einer solchen Theorie der Erfindung anerkannt. Aber sie haben so wenig diese Möglichkeit bewiesen, als zur Befriedigung dieses Bedürfnisses etwas wichtiges beigetragen.

Unter des großen Leibnizens Werken befindet sich eines, unter dem Titel: Discours touchant la methode de la certitude, et l'Art d' inventer. Der Titel ver-

ſpricht viel. Aber was enthält dieſe ganze Abhandlung? Eine Selbſtgratulation über die großen Progreſſen, die wir in neuern Zeiten in allen Zweigen der menſchlichen Erkenntniß gemacht haben; Lobeserhebung des Königs von Preußen, und Herrechnung alles deſſen, was dieſer große Monarch zum Fortſchritt der Wiſſenſchaften thun kann —; Anpreiſung der wiſſenſchaftlichen Repertorien (oder Journale), Sammlung zerſtreuter Erkenntniſſe, Auszüge, ein allgemeines Inventarium der menſchlichen Erkenntniß, u. d. gl., und endlich die Geſchichte und die Anpreiſung ſeiner Linguae characteriſticae univerſalis, die, leider! nie zum Vorſchein gekommen iſt.

Wolf ſpricht auch von einer Ars inveniendi, die eben ſo wenig das Tageslicht geſehen hat. — Die kritiſche Philoſophie thut nicht einmal Erwähnung einer ſolchen Wiſſenſchaft. Ihr hoher transſcendentaler Schwung ſchreibt ihr enge Gränzen vor, welche ſie, ohne ihren Charakter zu verläugnen, nicht überſchreiten kann.

Aber, wird man ſagen, wozu ſoll auch eine ſolche Theorie der Erfindungen? Die vielen großen und wichtigen Erfindungen, die wir gegenwärtig beſitzen, ſind auch ohne eine ſolche Theorie zu Stande gekommen: wie wir alſo dieſe Theorie bisher haben entbehren können, ſo können wir ſie auch für die Zukunft entbehren. Hierauf antworte ich: daß wir, dieſem Räſonnement zufolge, auch einer Moral, einer Aeſthetik u. ſ. w. entbehren könnten. Die Menſchen

haben immer mehr oder weniger moralisch gehandelt; bessere oder schlechtere Werke des Geschmacks producirt, ehe sich noch irgend ein Philosoph hatte einfallen lassen, die Moral oder die Aesthetik in die Form einer Wissenschaft zu bringen. „Alle Künste und Wissenschaften, sagt Aristoteles, sind eher in Ausübung gewesen, als ihre Theorieen zu Stande kamen." Homer, Ossian, Pindar, Aeschylus, Phidias u. s. w. hatten keinen Vorlesungen über die Aesthetik beigewohnt! Sollte man auch bloß durch Genie Erfindungen machen, so kann doch eine Theorie den Mangel des Genie's ersetzen, und, wo es anzutreffen ist, seiner Wirksamkeit die gehörige Richtung geben.

Ich bin weit entfernt, mir mit der Hoffnung zu schmeicheln, daß ich dasjenige leisten könne, was die vorerwähnten großen Männer zu leisten versucht, aber nicht geleistet haben. Aber sie suchten eine allgemeine, sich auf den ganzen Umfang der menschlichen Erkenntniß erstreckende, vollständige Theorie der Erfindungen. Ich hingegen will mich hierinn bloß auf die Mathematik und Physik einschränken. Auch will ich keine vollständige Theorie, sondern nur die hin und wieder sich mir darbietenden Methoden von diesen Wissenschaften abstrahiren, und also die Möglichkeit der Sache, durch das Factum selbst, beweisen. Ein jeder wird mit sich selbst die Probe machen können, ob er im Stande ist, durch diese Methoden, unter Voraussetzung hinreichender erworbener Erkenntniß, etwas neues zu erfinden.

Das edelste Vermögen, das einen Menschen als solchen, charakterisiren, von andern Thieren unterscheiden, und der Gottheit ähnlich machen kann, ist, ohne Zweifel das schöpferische Vermögen zu erfinden. Die erfundenen Wahrheiten können bei weitem den Werth des Erfindens selbst nicht aufwägen. Es lohnt also der Mühe, zu diesem Behuf einen Versuch zu wagen; der, wenn er auch nicht auf einmal ganz gelingen sollte, einer fortschreitenden Vervollkommnung fähig ist.

Ehe ich vom Finden oder Erfinden spreche, muß ich erst vom Begreifen sprechen, weil, wie sich nachher zeigen wird, das Finden oder Erfinden das Begreifen voraussetzt.

Eine Sache begreifen heißt: die Möglichkeit eines mehr bestimmten, aus der schon gegebenen Möglichkeit eines weniger bestimmten (allgemeinern) Objects; oder die Nothwendigkeit eines mehr bestimmten aus der Nothwendigkeit eines schon gegebenen weniger bestimmten Satzes a priori herzuleiten*).

*) Man vergleiche diese Erklärung des Begreifens mit derjenigen, die Lambert (Organon, I. Haupt.) davon giebt: „Eine Sache begreifen," sagt er (§. 1), „heißt „sich selbige vorstellen können, und zwar so, daß man die „Sache für das ansieht, was sie ist, daß man sich darein finden, sich darnach richten, sie jedesmal wieder erkennen kann. „§. 2. Um sich von der Richtigkeit und dem Umfange dieser

Eine Sache *begreifen* heißt alſo: einen *allgemeinen Begriff* davon haben. Denn, da das *Allgemeine* in dem darunter begriffenen *Beſondern* enthalten, und das was vom *Allgemeinen* gilt, auch vom *Beſondern*, in ſo fern es das *Allgemeine* in ſich enthält, gelten muß, ſo kann das *Beſondere*, in Anſehung des darinn enthaltenen *Allgemeinen*, ſchon a priori, d. h. vor der Erkenntniß des darinn enthaltenen *Beſondern*, durch das *Allgemeine*, deſſen Erkenntniß ſchon gegeben iſt, erkannt werden.

So wird die *negative Möglichkeit* (Nichtunmöglichkeit) eines gleichſeitigen Dreiecks z. B. a priori, durch den Satz des Widerſpruchs, (indem ſein Begriff keinen Widerſpruch enthält) und ſeine *poſitive Möglichkeit* (objective Realität, oder Möglichkeit einer Conſtruction) durch die (in den Axiomen) ſchon gegebene Möglichkeit anderer Objecte (zweier Cirkel, die einen gemeinſchaftlichen halben Diameter haben) gleichfalls a priori erkannt. Eben ſo wird die Möglichkeit der Ausmeſſung eines Cirkels, d h. der Vergleichung ſeines Flächeninnhalts mit einer, als Einheit angenommenen,

„Erklärung zu verſichern, darf man ſich nur auf die Fälle „beſinnen, wo man entweder ſelbſt, einer Sache nachgedacht, „oder ſich ſelbige von jemand hat erklären laſſen, und beſon„ders auf das Acht haben, wodurch man bewogen worden, zu „ſagen, daß man es nunmehr begreife. Man wird immer „das Bewußtſein dabei finden, daß man ſich die Sache, wie „ſie iſt und vorgeht, oder wie ſie möglich iſt, oder wie ſie „hat geſchehen können, der Länge nach vorſtellen kann ꝛc.“

geradlinichten Fläche; und die Nothwendigkeit des Satzes: der Innhalt eines gegebenen Cirkels ist dem Innhalte eines Dreiecks gleich, dessen Höhe dem halben Diameter und dessen Basis der Peripherie des Cirkels gleich ist, dadurch erkannt, daß man, nach der Exhaustionsmethode, beweist: der Begriff des Cirkels enthalte in sich den allgemeinen Begriff eines Polygons, und müsse folglich auf eben die Art, wie dieses, ausmeßbar sein. Die Ausmeßbarkeit des Cirkels wird also a priori, vor der Bestimmung des Besondern, das er enthält, (daß es ein Polygon von unendlich vielen Seiten ist) durch die Ausmeßbarkeit des darinn enthaltenen Allgemeinen (eines Polygons überhaupt) gleichfalls a priori erkannt. Eben so wird die Möglichkeit einer Uhr, nach schon bekannten mechanischen Gesetzen aus der schon gegebenen Möglichkeit anderer Objecte (der Bestandtheile der Uhr) a priori erkannt, u. d. g.

Etwas Erfinden heißt: das Allgemeine unter neuen besondern Bestimmungen, als Object darstellen. Es setzt also, wie das Begreifen, die Erkenntniß des Allgemeinen voraus. Otto von Guerike hat die Luftpumpe erfunden, d. h. er hat, nach den schon bekannten allgemeinen Gesetzen von dem Drucke der Elasticität der Luft, eine Maschine erdacht, wodurch diese Eigenschaften nach Belieben modificirt werden können. Newton hat die Fluxionsmethode erfunden, d. h. er hat, nach den allgemeinen Begriffen von Bewegung, Geschwindigkeit u. s. w.

eine Methode erfunden, wodurch Größen, die durch Bewegung, als zu- und abnehmend vorgeſtellt werden können, nach ihren Entſtehungsarten; ſo wie dieſe wiederum nach Jenen beſtimmt werden können, u. d. g.

Finden (wiſſenſchaftlich) heißt: aus dem Begriffe des Weſens ſeine Eigenſchaften; aus den Gründen ihre Folgen u. ſ. w. (und umgekehrt), durch gewiſſe Methoden, a priori zu beſtimmen. Finden unterſcheidet ſich alſo vom Erfinden darinn, daß durch dieſes ein neues Object beſtimmt; durch Jenes aber ein neues Attribut einem, durch andere Attribute ſchon bekannten Objecte beigelegt wird.

Zur Möglichkeit des Erfindens oder des Findens gehört alſo 1) Ein, durch gegebene innere Beſtimmungen oder Verhältniſſe, gedachtes Object. 2) Die Beſtimmbarkeit des Geſuchten durch das Gegebene. In Anſehung des erſtern gilt das ontologiſche Geſetz der Alten: e nihilo nihil fit, wo nichts gegeben iſt, kann auch nichts gefunden werden. Das Letztere iſt aber darum nothwendig, weil die Wirklichkeit immer die Möglichkeit vorausſetzt. Soll das Geſuchte durch das Gegebene wirklich beſtimmt werden, ſo muß es dadurch beſtimmt werden können. Zur Wirklichkeit des Erfindens oder Findens aber müßten noch dazu gewiſſe Erfindungsmethoden, wovon nachher geſprochen werden ſoll, hinzukommen.

So gehört zur möglichen Erfindung des pythagoriſchen Lehrſatzes 1) das, durch innere Beſtimmungen als Object gedachte, rechtwinklichte Dreieck. 2) Die mögliche Beſtimmbarkeit des Geſuchten, (des Verhältniſſes des Quadrats der Hypotenuſe zu den Quadraten der Katheten) durch das Gegebene (das rechtwinklichte Dreieck). Dieſe Möglichkeit beruht auf dem Satze: Zwei Seiten eines Dreiecks nebſt dem von ihnen eingeſchloſſenen Winkel beſtimmen die dritte Seite, ſo daß wenn jene gegeben ſind, dieſe dadurch gleichfalls gegeben iſt. Wäre die dritte Seite durch die zwei gegebenen nebſt dem von ihnen eingeſchloſſenen Winkel nicht beſtimmbar, d. h könnte ſie, in Anſehung ihrer Größe, auf verſchiedene Arten beſtimmt werden, ſo wäre es unmöglich, ſie, durch die gegebene Stücke, wirklich zu beſtimmen, d. h. dieſe Aufgabe aufzulöſen; weil alsdann eben dieſelben Katheten verſchiedene Hypotenuſen haben könnten. — Dadurch wird aber bloß beſtimmt, daß die gegebenen Katheten eine einzige Hypotenuſe beſtimmen; aber keineswegs in welchem Verhältniſſe ſie zu derſelben ſtehen, welches das hier Geſuchte iſt. Zu dieſem Behuf muß das Quadrat der Hypotenuſe in ſolche Rechtecke aufgelöst werden, deren Verhältniß zu den Quadraten der Katheten, nach ſchon bekannten Lehrſätzen, beſtimmt iſt, woraus die Gleichheit des Quadrats der Hypotenuſe mit der Summe der Quadraten der Katheten gefunden wird. Durch den erſten Beweis (der Beſtimmbarkeit des Geſuchten durch das Gegebene) werden die zur Erfindung erfoderlichen gegebenen Stücke: durch die Ana-

lysis des Objects aber die dazu erfoderlichen Wahrheiten bestimmt.

Dieses vorausgeschickt, können wir uns nun kürzer fassen, indem wir sagen: Erfinden oder Finden in weiterer Bedeutung heißt: nach sichern Methoden, aus bekannten Wahrheiten unbekannte herausbringen. In engerer Bedeutung aber, ist zwischen diesen beiden ein Unterschied. Erfinden heißt: ein Ganzes für sich bestehendes der Erkenntniß a priori darstellen. Finden aber heißt: einer, schon als Object gegebenen Erkenntniß ein Attribut, oder das, was damit nach den Gesetzen der Erkenntniß nothwendig verknüpft ist, a priori beilegen.

Man erfindet eine Maschine, eine Theorie, ein System, eine Methode u. d. g. Hingegen die Eigenschaften eines Dreiecks, eines Cirkels u. d. g. werden nicht erfunden, sondern gefunden. So heißt es in der Trigonometrie nicht: aus drei gegebenen Stücken eines Dreiecks (worunter eine Seite ist) die Uebrigen zu erfinden, sondern zu finden. Finden bedeutet bloß Bestimmung eines Objects im Erkenntnißvermögen. Erfinden aber Darstellung desselben außer dem Erkenntnißvermögen. Uebrigens wollen wir hier auf diesen Unterschied weiter keine Rücksicht nehmen, und bloß vom Erfinden oder Finden in weiterer Bedeutung handeln.

So viel ist vorläufig gewiß, daß so wenig das Erfinden als das Finden ein Werk des Zufalls ist. Man kann zwar eine Börse mit Geld finden. Man wird aber schwerlich jemanden aufgeben: eine Börse mit Geld, etwa wie den Beweis eines Theorems oder die Auflösung eines Problems, zu finden?

Das Erfinden (worunter ich im folgenden auch das Finden mitbegriffen wissen will) ist nicht eine aufs Gerathewohl vorgenommene, sondern eine zweckmäßige Handlung des Erkenntnißvermögens. Die Frage ist also nun: wie ist das Erfinden möglich?

Eine jede Handlung der Klugheit ist eine zweckmäßige Handlung; wenn ein Subject, dem ein Object D als Zweck gegeben ist, entweder a priori, oder aus vielfältiger Erfahrung weiß, daß die Handlung A die Wirkung B, diese C, und diese den verlangten Zweck D, zur Folge hat, und solches also die Handlung A, als erkanntes Mittel zu dem verlangten Zweck, unternimmt. Wäre aber die Handlung A zwar Mittel zu D, aber nicht als ein solches von dem Subject erkannt, so müßte es ein bloßes Werk des Zufalls sein, wenn der Handelnde eben darauf geriethe.

Laßt uns nun dagegen setzen: es will jemand eine Wahrheit D (z. B. den Beweis eines Lehrsatzes oder die Auflösung eines Problems) erfinden. Unter seinen schon erworbenen Erkenntnissen sollen sich die Wahrheiten A, B, C, be-

finden, die, als Vordersätze, die Wahrheit D, als Schlußsatz, bestimmen. Wie soll er nun aus der gesammten Masse seiner Erkenntniß gerade die Wahrheiten A, B, C auslesen, um zu der gesuchten Wahrheit D zu gelangen? Denn ehe er diese erfunden hat, kann er nicht wissen, daß jene dazu führen. Wollen wir ferner annehmen, es wollte jemand irgend eine Wahrheit überhaupt erfinden, so würde die Schwierigkeit noch größer sein, weil hier so wenig der Zweck (die zu erfindende Wahrheit als Schlußsatz) als die Mittel (die dazu erfoderlichen Vordersätze) gegeben sind. Wie ist also das Erfinden möglich?

„Durch Genie!" höre ich mir entgegen rufen. Gut! Aber was ist Genie? „Das Vermögen zu erfinden," sagt man. Eine sehr gründliche Erklärung! Das Erfinden beruht also auf dem Vermögen zu erfinden! — Ein Vermögen, welches dadurch bestimmt und von allen andern Vermögen unterschieden wird, daß die Art oder die Gesetze, wonach es wirkt, nicht nur ihm selbst, sondern überhaupt unbekannt sind, heißt keinesweges, ein bestimmtes Vermögen, sondern den Begriff von Vermögen überhaupt, denken. Wir wollen daher für jetzt das leere Wort Genie den Seiltänzern, französischen Köchen, schönen Geistern, Künstlern u. s. w., die sich damit begnügen wollen, gerne überlassen und zur Beantwortung der vorgelegten Frage schreiten.

Die Masse der schon erworbenen Erkenntniß mag noch so groß sein, so können doch davon nur diejenigen Wahrheiten,

als Vordersätze zu einem gegebenen Schlußsatz gebraucht werden, die irgend ein Glied, (Subject oder Prädicat) mit demselben gemein haben. Es wird mir z. B. der Satz: C ist B als Schlußsatz gegeben, den ich aus seinen Vordersätzen beweisen soll. Zu diesem Behuf rufe ich in mein Gedächtniß zurück alle mir schon bekannten Sätze, verwerfe diejenigen, die kein Glied mit diesem Schlußsatz gemein haben, z. B. D ist E, F ist G, u. d. g., und behalte solche, die etwas mit demselben gemein haben: z. B. A ist B, C ist A. Diese sind nun die gesuchten Vordersätze. Hier kömmt noch die Einbildungskraft zu Hülfe, so daß ich in der That nicht nöthig habe, alle meine schon erworbene Erkenntniß die Musterung passiren zu lassen, sondern, da die gesuchten Sätze mit dem Gegebenen ein Glied gemein haben, so kann ich nach dem Associationsgesetz, ohne Umwege, darauf gerathen.

Aber obschon die Möglichkeit des Erfindens, nach dem Vorhergehenden, leicht einzusehen ist, so ist doch das wirkliche Erfinden nicht selten äußerst schwer; nicht nur deßwegen, weil die dazu erfoderlichen Schlüsse nicht immer so einfach, sondern mehrentheils sehr zusammengesetzt und verwickelt sind, so daß zuweilen ganze Schlußketten, aus Schlüssen von verschiedenen Formen und Schlußarten zusammengesetzt, dazu gebraucht werden müssen; sondern auch, weil, wie nachher gezeigt werden soll, das Object, dessen Begriff das zu einem Schlusse erfoderliche Glied enthält, selten so gegeben wird, daß man diesen Begriff leicht entdecken kann, sondern man muß, zu die-

sem Behuf, erst eine, zuweilen sehr mühsame Analysis des Objects damit vornehmen.

Aus dem bisherigen ergiebt es sich, daß zum Erfinden Methode gehört; man muß, von jedem Schritt, den man thut, Rechenschaft geben können, warum man ihn thut.

Das Genie, wenn wir seine objective Realität in Wissenschaften (wo nichts dunkel geahnt, sondern alles deutlich entwickelt werden muß) zugeben sollen, muß gleichfalls methodisch zu Werke gehen; nur mit dem Unterschiede, daß das Genie diese Methode sich dunkel vorstellt, der methodische Erfinder aber sich dieselbe deutlich entwickelt. Die unvollkommene Vorstellungsart des ersteren aber hat dennoch, in anderer Rücksicht, verschiedene Vorzüge vor der vollkommenen des letztern. Erstlich ist das Genie dadurch im Stande mit der größesten Geschwindigkeit zu wirken, und sich alles was zu einer Erfindung gehört auf einmal (obzwar dunkel) vorzustellen. Der methodische Erfinder hingegen kann nie mehr als einen einzigen (obzwar sichern) Schritt vorwärts thun. Zweitens muß dem methodischen Erfinder wenigstens eines von den beiden Gliedern gegeben werden; nämlich, entweder die Prämissen, um daraus die Conclusion abzuleiten, oder die Conclusion, um dazu die Prämissen zu suchen, woraus sie bewiesen werden kann. Dem Genie aber braucht nichts gegeben zu werden; es läßt Prämissen und Conclusion mit einer bewundernswürdigen Schnelligkeit auf einander folgen, so daß der Uebergang von jenen zu die-

ser nicht einmal bemerkbar ist. Man könnte deshalb das Genie mit Recht an die Stelle des (schmuzigen) vierten Dinges *) setzen, das der weise Salomo nicht ergründen konnte:

> Drei (Dinge) sind vor mir verborgen und vier sind, die ich nicht ergründen kann: Die Spur des Adlerflugs in den Lüften. Die Spur eines Schiffs in der Mitte des Meers. Die Spur der sich krümmenden Schlange am Felsen. Die Spur des Genie's in den Tiefen der menschlichen Erkenntniß.

Das Genie ist eine Gabe der Natur: wer es erhält, der genießt es; er kann es aber niemanden mittheilen. Ja er kann so gar niemanden überzeugen, daß er Genie hat. Denn wodurch sollte er es? Durch seine Erfindungen? Sind diese ächt, so lassen sich Methoden angeben, durch die er, auch ohne Genie, hätte auf seine Erfindungen gerathen können; sind sie es nicht, desto schlimmer! Die Erfindungsmethoden geben einen Probierstein des ächten Genie's ab. Alles was sich nicht durch Methoden finden läßt, kann nicht anders als eine göttliche Eingebung (für die, die es glauben wollen) oder ein Werk

*) Ich will dieses lieber nach des züchtigen Luthers Uebersetzung hersetzen: „eines Mannes Weg an einer Magd." Sprüchw. 30. 19. Sollte der, in diesem Geschäft wohl erfahrne weiseste aller Menschen noch in seinen alten Tagen diesen Weg nicht haben entdecken können?

des Zufalls sein. — Wir wollen daher das Genie, da es uns zu nichts führt, in den Händen seiner glücklichen Besitzer lassen, und unsre Untersuchung über die Erfindungsmethoden fortsetzen.

Die Erfindungsmethoden werden vergebens in unsern gewöhnlichen Logiken gesucht werden. Was man darinn unter diesem oder einem ähnlichen Titel antrifft, ist etwas so Allgemeines und Unbestimmtes, daß man damit keinen Schritt vorwärts zu thun hoffen darf. Von der Philosophie überhaupt, wie sie bis jezt noch immer behandelt wird, wird man vergebens Methoden zur Erweiterung unsrer Erkenntniß erwarten. Die Philosophie ist nun einmal im Belagerungsstand erklärt. Die neuern Skeptiker, welche die Festungswerke, Magazine, Munition u. s. w. kurz die Stärke und Schwäche derselben genau zu kennen glauben, bestürmen sie von allen Seiten. Sie ist mit ihrer eigenen Befestigung und Sicherheit zu sehr beschäftigt, als daß sie auf Mittel zur Erweiterung unsrer Erkenntniß in andern Wissenschaften denken sollte. In der Philosophie selbst, giebt es bloß formelle, aber keine reale Erfindungen; ihre Erfindungen sind Formen, Systeme, Methoden, aber keine Neue sich auf bestimmte reelle Objecte beziehende Wahrheiten. Die Physik (nicht angewandte Mathematik) macht Entdeckungen (von deren Methoden wir bei einer andern Gelegenheit sprechen wollen), aber keine Erfindungen. Nur die reine und angewandte Mathema-

tik macht mit Recht auf Erfindungen Anſpruch. Wir können alſo Erfindungsmethoden bloß von dem Verfahren des Erkenntnißvermögens bei wirklichen Erfindungen der Mathematik abſtrahiren, um ſie zum allgemeinen Gebrauch aufzuſtellen.

Man hat ſchon im Allgemeinen genug zum Lobe der Mathematik zu ſagen geglaubt, wenn man von ihr anführte, daß ſie durch Evidenz, Strenge im Beweiſen, Ordnung und Beſtimmtheit, mehr als irgend eine andere Wiſſenſchaft, zur Vervollkommnung des Erkenntnißvermögens beitrage. Aber wie bewirkt ſie dieſe? Durch Uebung, ſagt man; *) d. h. auf eine dunkle Art, wie

*) Agedum, ergo! quis eſt, qui ſcientias Mathematicas et rerum evidentia ac ſublimitate, et demonſtrationum rigore ac profunditate, et ordinis pulchritudine ac concinnitate ceteris omnibus longe ſuperiores mentem perficere, negare auſit? Qui mentis dotes ignorat; qui judicium leve a gravi, ingenium hebes ab acri non diſtinguit; qui denique culmen perfectionum non proſpicit, ad quod mentem pervenire datum eſt. Tum demum, me judice, ingenii acie pollebis, ſi non modo clara ab obſcuris, diſtincta a confuſis, adaequata ab inadaequatis, explorata ab inexploratis, certa ab incertis, probabiliora a minus probabilibus diſcernere valebis, ſed et ipſemet fueris exactus et perſpicuus in definiendo, ſolers et circumſpectus in obſervando, ingenioſus et accuratus in experimentando, ſeverus et acutus in judicando, concinnitatis et rigoris tenax in demonſtrando, patiens et profundus in meditando, ſagax et expeditus in inveniendo. Sed quomodo, quaeſo, comparantur habitus tam praeclari? Non niſi crebro exercitio.“ *Wolf. Element. Math. univer. Praefat.*

man ungefähr auch in irgend einem Handwerk und in allem, was diesem ähnlich ist, durch Uebung eine Fertigkeit erlangt. Dies ist auch, nach der gewöhnlichen Art das Studium der Mathematik zu treiben, sehr wahr. Ich werde aber zeigen, daß das, zum Behuf der Vervollkommnung des Erfindungsvermögens zweckmäßig eingerichtete Studium der Mathematik nicht bloß durch Uebung, sondern gleich vom Anfange an, das Erfindungsvermögen auf eine bestimmte und völlig entwickelte Art Schritt vor Schritt zu seiner Vervollkommnung leitet. Zu diesem Behuf müßte die Mathematik nicht als eine schon erfundene, sondern als eine zu erfindende Wissenschaft, nach der Art wie sie nach und nach erfunden werden soll, vorgetragen werden. Man muß sich nicht bloß mit den Producten des Erkenntnißvermögens begnügen, sondern man muß dasselbe gleichsam in seiner Werkstätte belauschen und seinen geheimen Wegen nachforschen.

Was ich hier über diese Materie vorbringe, muß als eine Vorübung zu einem vollständigen Werke, unter dem Titel: Vervollkommnung des Erfindungsvermögens durch das Studium der Mathematik, betrachtet werden. Dieses Werk wird aus drei Abtheilungen bestehen: 1) Kritik, oder Beurtheilung der bisherigen Art die Mathematik zu studiren, als einer zu diesem Zwecke untauglichen Einrichtung. 2) Dogmatik, oder eine diesem Zwecke angemessene Darstellung der mathematischen Erfindungen selbst. 3) Methodik, oder die von dem vorhergehenden abstrahirten

allgemeinen Methoden zur Erfindung. Was ich über diesen Gegenstand hier sage, hat seine weitere Ausführung in dem gedachten Werke selbst zu erwarten, von welchem das hier Folgende als eine vorläufige Probe anzusehen ist.

I. Der bisherige Vortrag der Mathematik ist bloß zum Erlernen, aber nicht zum Erfinden eingerichtet. Der Erfinder eines Lehrsatzes oder der Auflösung einer Aufgabe geräth natürlicherweise auf den Beweis, als den Erkenntnißgrund dieses Lehrsatzes oder dieser Auflösung, ehe er dieselbe in die Form eines Lehrsatzes oder einer Aufgabe bringt. Der bloße Lehrer hingegen verfährt hierinn gerade umgekehrt; erst trägt er den Lehrsatz oder die Aufgabe nebst ihrer Auflösung vor, und läßt den Beweis hinterher, gleichsam zu seiner Beglaubigung, darauf folgen. Der Schüler kann also den Lehrsatz oder die Aufgabe nebst ihrer Auflösung verstehen, und den Beweis davon einsehen; er kann aber dieselbe nie, auf diese Art, erfinden. Ja er kann nicht einmal begreifen, wie denn der Lehrer oder sonst der erste Erfinder darauf gerathen sein möchte? Daher kann jemand den ganzen Euklides, Archimedes, Newton und alle Mathematiker im Kopfe haben, und doch vielleicht nicht im Stande sein, das Mindeste selbst zu erfinden; und, wenn er auch je etwas erfindet, so geschieht es nicht nach einer sichern Methode, sondern zufälligerweise. Man zeichnet sich eine Figur, zieht Linien in die Länge und in die Queere nach Belieben, und wartet so lang, bis eben diejenigen bekannten Wahrheiten ins Gedächtniß ein-

fallen, welche sich darauf beziehen. Selbst die so genannte sokratische Methode kann diesem Uebel nicht abhelfen. Der Lehrer zeichnet dem Schüler wohlbedächtig eine Figur vor, die, als Schema, zum Beweise dessen, was er ihm beibringen will, dienen soll. Nachher quält er ihn so lange mit Fragen, bis er ihm die sich darauf beziehenden, schon bekannten Wahrheiten in Erinnerung bringt; welche Erinnerung wahrhaftig nicht die wahre sokratische Erinnerung der ewigen allen Menschen angebohrnen Wahrheiten, sondern bloß Erinnerung dessen ist, was der Lehrer ihm vor einiger Zeit beigebracht hatte. Die bisherige Einrichtung des Studiums der Mathematik kann also bloß zum Erlernen, keineswegs aber zum Erfinden etwas beitragen. Soll der Vortrag der Mathematik zum Erfinden eingerichtet sein, so müssen einige Lehrsätze und Aufgaben, bei welchen der Augenschein oder die Methode der Umkehrung der Sätze die Erfindung des Beweises oder der Auflösung vermuthen läßt, problematisch vorhergehen, und der Beweis oder die Auflösung gesucht werden. Bei andern aber, wo solche Vermuthung, als Veranlassung zur Erfindung nicht statt findet, muß umgekehrt der Beweis denselben vorhergehen. Der fünfte Lehrsatz des Euklides z. B: In einem jeden gleichschenklichten Dreiecke sind die Winkel an der Basis einander gleich, kann problematisch seinem Beweise vorhergehen; weil schon der Augenschein die Erfindung des Beweises vermuthen läßt. Der zwanzigste Lehrsatz im 3ten Buch hingegen: In einem jeden Kreise ist der Winkel am Mitelpunkte dop-

pelt so groß als der mit ihm auf gleichem Bogen stehende Winkel an der Peripherie, kann nicht vor seinem Beweise vorgetragen werden; weil man dazu keinen Vermuthungsgrund hat. Denn, wie sollte man darauf fallen, daß diese beiden Winkel überhaupt ein beständiges Verhältniß, und noch mehr, daß sie eben dieses, durch den Satz bestimmte Verhältniß zu einander haben? Hier müssen also die Gründe, worauf der Beweis dieses Satzes beruht, (der 5te und 32ste Lehrsatz im 1sten Buche), dem Lehrsatze selbst vorhergehen.

II. Die ganze Erfindungskunst beruht, wie sich nachher zeigen wird, auf der Analysis. Es fehlt aber manchen Mathematikern an einem ausführlichen, vollständigen Begriff der Analysis und der in demselben gegründeten Eintheilung. Hr. Schwab z. B. (ein Mann, der als Philosoph, Mathematiker, Aesthetiker u. s. w. in der gelehrten Welt genug bekannt ist), in seinen Gedanken über die Analysis, die er seiner Uebersetzung der Data des Euklides vorausschickt, erklärt sich hierüber folgendermaßen:

„1. Um von dem Satze A zu dem Satze E zu kommen, muß ich oft die Sätze B, C, D, durchdenken; es kann nämlich geschehen, daß in meinem Ideensystem A mich nicht unmittelbar auf E, sondern auf B, B auf C, C auf D und D auf E führt, und daß ich nur durch diese Mittelsätze von A auf E kommen kann.“ „2. Wie ich mit A anfangen, und vermittelst B, C, D auf E kommen kann, so könnte ich auch mit E an-

fangen, und forschen, woraus E unmittelbar folgt, und wenn ich so den Satz D gefunden habe, weiter forschen, woraus D unmittelbar folgt, und so den Satz C finden; und dieses Forschen kann ich so weit treiben, bis ich auf A gekommen bin. In beiden Fällen werde ich die Verknüpfung (oder den Widerspruch) der Sätze A und E gefunden haben. Diese Erforschung der wechselseitigen Beziehung oder Abhängigkeit zweier Sätze oder zweier Begriffe, durch Mittelsätze oder Mittelbegriffe, wird die Analysis genannt." „3. In so ferne A einfacher ist als E, kommt die Benennung eigentlich dem zweiten Verfahren zu; denn da wird E in A aufgelöst. Man kann aber, insonderheit in der Geometrie, den Satz E als schon eingewickelt in dem Satze A ansehen; folglich läßt sich auch das erste Verfahren eine Analysis nennen, u. s. w."

Hier bemerke ich erstlich: diese Erklärung oder Entwickelung, die Hr. Schwab von dem Begriff der Analysis gegeben hat, betrifft bloß die logische Analysis, die freilich, als conditio sine qua non, in allen Untersuchungen statt finden muß; ein jeder demonstrativer Satz muß als Schlußsatz in seine Vordersätze aufgelöst werden; sie erschöpft aber keineswegs den Begriff von Analysis überhaupt. Und was kann es auch zur Erfindung beitragen, wenn man jemanden die Regel geben sollte: Wenn du irgend einen Satz (dessen Beweis) erfinden willst, so mußt du den Satz als eine Conclusion betrachten, und seine Prämissen ausfindig machen? Wie soll ich aber, wird dieser erwiedern, aus der ganzen Masse meiner schon er-

worbenen Erkenntniß, worunter die gedachten Prämissen enthalten sein mögen, gerade diese ausfindig machen? So lang wir also von Analysis nichts weiter wissen, können wir hiemit keinen einzigen Schritt vorwärts thun.

Zweitens scheint Hr. Schwab (§. 3) die Analysis von der analytischen Methode nicht genug zu unterscheiden. Das zweite Verfahren ist keine bloße Analysis, sondern eine regressive Analysis, welche die analytische Methode genannt wird, nach welcher man die (vor dem Beweise) bloß problematische Conclusion E als zugegeben annimmt, und daraus, als aus einer Prämisse, andere Sätze herleitet, bis man zuletzt auf den an sich evidenten oder anderwärts bewiesenen Satz A oder auf sein Gegentheil gelangt, woraus die Wahrheit oder Falschheit der Annahme von E bewiesen wird. Auch ist der Schlußsatz E nicht aus den Prämissen (so wie ein Begriff aus Merkmalen) zusammengesetzt, sondern er ist bloß eine Folge davon. A ist also nicht einfacher als E; sie sind beide gleich einfach; nur daß nach der synthetischen Methode (in Ansehung der metaphysischen Wahrheit dieser Sätze an sich) A (da es entweder ein Axiom oder ein schon anderwärts bewiesener Satz ist) als von E unabhängig; dieses aber von jenem als abhängig gedacht wird. In der analytischen Methode hingegen wird auf die metaphysische Wahrheit oder Falschheit der Sätze an sich gar keine Rücksicht genommen und bloß ihre logische Wahrheit oder Abhängigkeit von einander in Betrachtung gezogen; und in diesem Betracht ist

A von E so gut als dieses von Jenem abhängig. Ist nun die Analysis auf diese Art einmal geschehen, alsdann wird erst auf die metaphysische Wahrheit oder Falschheit der Sätze an sich Rücksicht genommen; um dadurch die metaphysische Wahrheit oder Falschheit ihrer nothwendigen Folgen an sich zu bestimmen.

Ich hingegen glaube siebenerlei Arten von Analysis als Mittel zur Erfindung aufstellen zu können, so daß ohne die sechs übrigen die logische Analysis gar keinen Gebrauch haben könnte.

1) Analysis einer Aufgabe, oder eines Lehrsatzes, in Bedingungen. a) in wahre und schoinbare Bedingungen. Z. B. der 1 Satz im 1 Buche des Euklides: Auf eine gegebene Linie AB ein gleichseitiges Dreieck aufzurichten. Hier sind Dreieck und gleichseitig, wahre Bedingungen des Gesuchten, da hingegen das Gegebensein der Linie AB bloß eine Scheinbedingung ist. Auf eine gegebene Linie heißt hier nichts anders als, auf eine jede nach Willkür angenommene Linie; oder man kann auch die Aufgabe überhaupt nur so ausdrücken: ein gleichseitiges Dreieck zu construiren. *) b) Jene wiederum

*) Das Gegebensein wird hier bloß zum Behuf der Auflösung gebraucht. Die Aufgabe ist: auf einer jeden nach Willkür anzunehmenden Linie ein gleichseitiges Dreieck zu construiren. Da aber zur Auflösung gewisse Operationen erfoderlich sind, diese aber nicht mit einer unbestimmten

α) in Bedingungen der Möglichkeit der Auflösung. Z. B. In dem 22 Lehrsatz des 1 Buchs: aus drei gegebenen geraden Linien, deren zwei zusammengenommen größer sind als die dritte, ein Dreieck zu construiren, ist die Bedingung: deren zwei zusammengenommen größer sind als die dritte, keine von dem Willen dessen, der dieses aufgiebt, abhängende Bestimmung, sondern eine Bedingung der Möglichkeit der Aufgabe, ohne welche ein Dreieck überhaupt nicht construirt werden kann. Eben so in der 12 Aufgabe des 1 Buchs: Auf eine unbegränzte gerade Linie aus einem Punkte außer derselben ein Perpendikel aufzurichten, ist das: unbegränzte, wenn auch nicht in Allen, dennoch in gewissen Fällen, eine Bedingung von der Möglichkeit der Auflösung. β) in Bedingungen der Aufgabe, welche wieder Bedingungen αα) entweder des Gegebenen ββ) oder des Gesuchten sind. Z. B. in der 2 Aufgabe des 1 Buchs: An einen gegebenen Punkt einer gegebenen Linie eine gleiche Linie zu legen, kann das Gegebensein des Punkts zweierlei bedeuten. Es kann heißen: An einem

sondern mit einer bestimmten, nach Willkür angenommenen Linie vorgenommen werden können, so will hier das Gegebensein bloß dieses andeuten. In der praktischen Geometrie kann zwar eine bestimmte Linie verlangt, aber sie wird nicht als Bestimmung der Aufgabe verlangt, d. h. aufgegeben werden; weil die Bestimmung der Linie in der Auflösung der Aufgabe nichts verändert.

(nicht jedem) nach Willkür angenommenen Punkt überhaupt u. s. w., oder: An einem jeden, nach Willkür angenommenen oder von dem, der die Aufgabe macht, bestimmten Punkt u. s. w. Im ersten Falle kann derjenige, der diese Aufgabe auflösen will, den Endpunkt der gegebenen Linie für den gegebenen Punkt annehmen, und also die Aufgabe auf eine ganz einfache Art auflösen, indem er diesen Punkt zum Mittelpunkt macht, woraus er, mit der gegebenen Linie einen Cirkel beschreibt; alsdann wird eine jede andere, aus diesem Punkte an die Peripherie gezogene Linie dieser Aufgabe Genüge thun. Im zweiten Falle aber, wenn der gegebene Punkt innerhalb der gegebenen Linie fällt, ist die Auflösung viel zusammengesetzter. Das Gegebensein des Punkts ist also, im ersten Falle, Bedingung des Gegebenen, d. h. etwas, was derjenige, der die Aufgabe auflösen will, ausbedingt, daß derjenige, der sie gemacht hat, ihm zugeben solle. Im zweiten aber, ist es eine Bedingung des Gesuchten, indem derjenige, der die Aufgabe vorlegt, sich ihre Bestimmung vorbehält. *)

2) Analysis einer zusammengesetzten Aufgabe, oder eines zusammengesetzten Lehrsatzes,

*) Es ist bekannt, daß der Ausdruck: Absolut zweierlei Bedeutungen haben kann. Es kann heißen: unter allen möglichen besondern Bestimmungen. Es kann aber auch heißen: ohne alle besondere Bestimmungen. Da nun hier der gegebene Punkt absolut, d. h. unbestimmt ist, so können diese beide Bedeutungen des Absoluten darauf angewendet werden.

in Einfache. Diese zweite Analysis kann erst nach der Ersten vorgenommen werden. Nach dem gewöhnlichen Vortrag in der Mathematik, scheint eine jede Aufgabe und ein jeder Lehrsatz einfach zu sein; weil sonst dieselben in besondern Sätzen vorgetragen werden müßten; und in mancher Rücksicht mögen sie auch als solche gelten. Zur Erfindung der Auflösung einer Aufgabe aber, oder des Beweises eines Lehrsatzes, ist es höchst nothwendig, daß sie in Einfache Sätze aufgelöst werden. Dies kann aber erst nach der Analysis der Bedingungen geschehen, wodurch erst von den zusammengesetzten Sätzen ein deutlicher Begriff erzeugt, und also die zweite Analysis möglich wird. Z. B. Die 1 Aufgabe des 1 Buchs: Auf eine gegebene gerade Linie ein gleichseitiges Dreieck zu construiren, scheint einfach zu sein, und so lange man sie als solche betrachtet, kann man nur durch einen glücklichen Einfall auf ihre Auflösung gerathen. Soll aber ihre Auflösung methodisch gefunden werden, so bemerke man, daß diese Aufgabe, in der That aus Einfachern zusammengesetzt ist. 1) Zwei Linien zu finden, die einer gegebenen, und folglich auch einander gleich sind. 2) Diese gefundenen zwei Linien sollen an beiden Endpunkten der gegebenen Linie mit derselben 3) sie sollen an ihren andern Endpunkten mit einander verbunden werden, so daß ein gleichseitiges Dreieck daraus entspringe. Nun löse man diese drei einfachen Aufgaben eine nach der andern auf. Man beschreibe erstlich aus dem einen Endpunkte der gegebenen Linie, mit derselben,

einen Cirkel, so wird ein jeder andere, nach Willkür angenommene Halbmesser desselben einem Theil der ersten Aufgabe Genüge thun, indem dadurch eine der gesuchten Linien erhalten wird, die zugleich an einem ihrer Endpunkte an einem Endpunkt der Gegebenen mit derselben verbunden ist. Man beschreibe ferner aus dem andern Endpunkt der gegebenen Linie, gleichfalls mit derselben, einen zweiten Cirkel, so wird ein jeder darinn nach Willkür angenommene Halbmesser die zweite gesuchte Linie, die auf eben die Art mit der Gegebenen verbunden ist, abgeben. Aber wegen der dritten Aufgabe oder Bedingung der vorgelegten Aufgabe können diese Halbmesser nicht nach Willkür, sondern sie müssen so angenommen werden, daß sie beide mit ihrem andern Endpunkte zusammentreffen; sie müssen also, zu diesem Behuf, nach dem Durchschnittspunkt beider Cirkel gezogen werden. Dieser Weg zur Auflösung ist zwar weitläuftiger als der in den Lehrbüchern der Mathematik angegebene; Aber er ist der Weg der Erfindung, anstatt daß dieser bloß der Weg zur Erlernung ist.

3) Analysis der Fälle einer Aufgabe oder eines Lehrsatzes. Eine Aufgabe oder ein Lehrsatz kann mehrere Fälle haben, deren jeder besonders aufgelöst, oder bewiesen werden muß, wenn die Aufgabe oder der Lehrsatz allgemein sein soll; weil man bei der synthetischen Erkenntniß nicht, wie bei der analytischen, vom Allgemeinen zum Besondern (indem, was vom Allgemeinen gilt, auch von allem darunter begriffenen Besondern gelten

muß) sondern umgekehrt vom Besondern zum Allgemeinen (nachdem alle besondern Fälle bewiesen werden, kann daraus ein allgemeiner Satz entspringen) aufsteigt. Z. B. der 20 Lehrsatz im 3 Buche: der Winkel am Mittelpunkte eines Cirkels ist doppelt so groß als der, mit ihm auf einem gleichem Bogen stehende Winkel an der Peripherie, hat drei Fälle, deren jeder insbesondere, durch eine eigene Construction, bewiesen werden muß, wenn der Satz allgemein sein soll. Hier sieht man offenbar, daß die mathematischen Sätze synthetische Sätze sind. Wären sie analytisch, so müßte hier z. B. aus den Begriffen von Cirkel, Peripherie, Mittelpunkt und Winkel, dieser Satz im Allgemeinen bewiesen werden können, worunter alsdenn alle diese besondern Fälle begriffen sein würden. Da sie aber synthetische Sätze sind, die sich nicht aus den Begriffen, sondern erst aus der Construction der Begriffe ergeben, so müßten erst alle besondern Fälle aus besondern Constructionen erwiesen werden, ehe der Satz allgemein sein könnte.

4) Analysis des Objects. Das Object, worauf sich ein Lehrsatz oder eine Aufgabe bezieht, ist nicht immer so beschaffen, daß die, zur Auflösung der Aufgabe oder zum Beweise des Lehrsatzes erfoderlichen Prämissen sich unmittelbar darauf beziehen sollten, so daß die Prämissen sich auf ein anderes Object als die Conclusion zu beziehen scheinen; in welchem Falle das Object des zu be-

weisenden Lehrsatzes oder der aufzulösenden Aufgabe, durch Vermehrung, Verminderung, oder sonstige Veränderung, in ein solches Object verwandelt, oder mit demselben in Verbindung gebracht werden muß, worauf sich die Prämissen unmittelbar beziehen. Dieses nenne ich: Analysis des Objects, ohne welche die Erfindung der Auflösung oder des Beweises unmöglich ist. Es soll z. B. der 5 Lehrsatz im 1sten Buche bewiesen werden: In einem jeden gleichschenklichten Dreiecke sind die Winkel an der Basis einander gleich. Man frage sich selbst, wodurch, nach den diesem Satze vorhergegangenen Sätzen, zwei Winkel überhaupt als einander gleich bestimmt werden? Alsdann wird sich finden, daß dieses nicht anders als nach dem vierten Lehrsatze geschehen kann; wenn nämlich die zu vergleichenden Winkel zweien Dreiecken gehören, die zwei Seiten nebst dem von ihnen eingeschlossenen Winkel mit einander gleich haben. Aber das Object dieses Lehrsatzes ist nicht eben das Object des Vorgetragenen; dort sind es zwei Dreiecke, die zwei Seiten nebst dem von ihnen eingeschlossenen Winkel mit einander gleich haben. Hier ist es ein einziges Dreieck, dessen zwei Seiten einander gleich sind; wie kann also jener Lehrsatz hier gebraucht werden? Man lasse sich aber deßwegen nicht abschrecken, indem man, durch ganz leichte Operationen, das Object dieses Lehrsatzes mit dem Objecte von Jenem in eine solche Verbindung bringen kann, daß die miteinander zu vergleichenden Winkel beiden gemeinschaftlich sein sollen, d. h. daß die Winkel an der Basis des gleichschenklichten Dreiecks zugleich in

zweien Dreiecken sind, die zwei Seiten nebst dem von ihnen eingeschlossenen Winkel mit einander gleich haben; auf die Art, wie es Euklides macht. Man beweist erst die Gleichheit anderer Linien und Winkel; aus diesen wiederum die Gleichheit anderer, bis man zuletzt zum Beweise von der Gleichheit der durch den vorgetragenen Lehrsatz bestimmten Winkel gelangt.

5) Analysis der Fälle der Auflösung. Nachdem man eine Aufgabe aufgelöst hat, findet es sich nicht selten, daß man, durch eben diese Auflösung, das Gesuchte mehr als auf einerlei Art darstellen kann. Alle diese Arten müssen angegeben werden, wenn die Auflösung vollständig sein soll. So z. B. erhält die 1 Aufgabe im 1 Buch, durch eben dieselbe Auflösung, zwei Constructionen zugleich, in dem das gleichseitige Dreieck sowohl über als unter der gegebenen Linie construirt werden kann.

6) Analysis der verschiedenen Arten, nach welchen eine Aufgabe aufgelöst, oder ein Lehrsatz bewiesen werden kann. Die Anzahl dieser Arten ist unbestimmt. Hier ist eine unerschöpfliche Quelle der Erfindung. Die Wahrheiten sind auf mannichfaltige Art mit einander verknüpft, und die, auf eine gewisse Art bewiesenen Sätze können nachher leicht auf andere Arten bewiesen werden; wodurch immer die Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheiten vollkommner wird. So beweist Proklus gewisse Lehrsätze, die von Euklides schon auf eine gewisse Art bewiesen waren, wiederum auf an-

dere Arten. Euklides Beweiſe ſind alſo, wenn auch nicht Mittel, doch Veranlaſſungen zur Erfindung neuer Beweiſe.

7) Als Reſultat alles vorhergehenden, die ſchon gedachte logiſche Analyſis.

Von dieſen ſiebenerlei Arten der Analyſis werden von den Mathematikern gerade die zur Erfindung unwichtigſten gebraucht; die zu dieſem Behuf wichtigſten hingegen werden von ihnen vernachläßigt. Die Analyſis des Objects wird zwar von ihnen gebraucht, weil ſie ſonſt in den meiſten Fällen ihre Beweiſe nicht führen könnten. Aber bloß zum Behuf des Lehrens, nicht aber des Erfindens; weil dieſe Analyſis ſelbſt erſt durch jene (wovon ſie keine Erwähnung thun) erfunden werden muß. Zum Erfinden ſollte nicht das analyſirte Object, ſondern die Analyſis ſelbſt, wie ſie nach und nach geſchieht, oder die Methode, wie dieſe Analyſis anzuſtellen ſei, vorgelegt werden.

III. Die Sätze werden nicht immer in ihrer höchſten Allgemeinheit aufgefaßt. Je allgemeiner ein Satz iſt, in deſto mehreren Fällen kann er als Vorderſatz gebraucht werden. Die Allgemeinmachung der Sätze iſt alſo ein Mittel zur Erfindung neuer Sätze. Dieſes aber wird von den Mathematikern vernachläßigt. So iſt z. B. der 16 Lehrſatz im 1 Buch: Wenn eine Seite eines Drei-

ecks verlängert wird, so ist der äußere Winkel größer als ein jeder, ihm gegenüberliegende innere Winkel; nicht in seiner höchsten Allgemeinheit abgefaßt. Dieses veranlaßte den Clavius zu bemerken, daß dieser Satz sich nicht umkehren lasse: wenn der äußere Winkel (einer Figur, deren eine Seite verlängert wird) größer ist als jeder ihm gegenüberliegende innere Winkel, so ist die Figur ein Dreieck; weil, wie er beweist, sie auch ein Viereck sein kann. Ich hingegen würde diesen Satz in seiner höchsten Allgemeinheit, so abgefaßt haben: Wenn eine Seite einer geradlinichten Figur verlängert wird, so ist der äußere Winkel größer als ein jeder ihm gegenüberliegende innere Winkel, der mit dem Nebenwinkel des äußeren Winkels zusammengenommen weniger als zwei rechte Winkel ausmacht.*) Dieser Satz läßt sich allerdings umkehren: Wenn der äußere Winkel (einer geradlinichten Figur, deren eine Seite verlängert wird) größer ist als irgend einer ihm gegenüberliegende innere Winkel, so macht dieser mit dem Nebenwinkel des äußeren Winkels weniger als zwei rechte Winkel aus. Nach mir sind alle ursprüngliche Sätze der Ma-

*) Der Beweis davon ist ganz leicht. Denn der äußere Winkel macht mit seinem Nebenwinkel zwei rechte Winkel aus. Im Falle nun, daß irgend einer der innern Winkel mit dem äußern zusammengenommen weniger als zwei rechte Winkel ausmacht, so muß er auch kleiner als der Aeußere sein.

thematik convertibel, und nur die daraus abgeleiteten ſind es nicht immer. So hier z. B. folgt aus dieſem Lehrſatz, wie ich ihn vortrage, als Corollarium, unmittelbar der oben angeführte Euklideiſche; weil ein jeder innere Winkel des Dreiecks mit dem Nebenwinkel des äußeren weniger als zwei rechte Winkel ſein muß, indem jede zwei Winkel eines Dreiecks überhaupt weniger als zwei rechte Winkel ſind. Dieſer Lehrſatz aber läßt ſich, wie ſchon bemerkt worden, nicht ſo umkehren, als der von mir vorgetragene.

Wenn alſo in der Mathematik ein Satz vorkömmt, der ſich nicht umkehren läßt, ſo iſt dies ein Beweis, daß derſelbe kein urſprünglicher, ſondern ein abgeleiteter Satz iſt; ſollte auch der Satz, wovon er abgeleitet werden könnte, fehlen, ſo iſt es eine Lücke, die ausgefüllt werden muß. So läßt ſich z. B. der Satz: Wenn in zweien Dreiecken die Seiten einzeln genommen einander gleich ſind, ſo ſind auch die ihnen gegenüberliegenden Winkel, einzeln genommen einander gleich, nicht umkehren. Dies iſt eine ſichere Anzeige, daß hier eine Lücke iſt, die durch einen allgemeinern Satz, als dieſer iſt, ausgefüllt werden muß: Wenn die Lage der Seiten in zweien Dreiecken einander gleich iſt (ſo daß wenn eine Seite des einen auf eine Seite des andern Dreiecks oder mit derſelben parallel gelegt wird, auch die übrigen Seiten von jenem auf die übrigen Seiten von dieſem oder mit demſelben parallel zu liegen kommen), ſo ſind auch die zwiſchen zweien ſolchen, der Lage nach,

gleichen Seiten liegenden Winkel einander gleich; woraus der erste Satz ein bloßes Corollar ist; und weil darinn das Subject eine Bestimmung erhält (die Gleichheit der Seiten auch der Größe nach), die kein Grund des Prädicats ist, so läßt sich dieser nicht so wie jener, in dessen Subject nur diejenigen Bestimmungen enthalten sind, die einen Grund des Prädicats abgeben, umkehren. Die Umkehrung der Sätze ist also, entweder eine Veranlassung zur Erfindung neuer Sätze (bei solchen Sätzen die sich ohne Abänderung umkehren lassen), oder wenigstens zur Allgemeinmachung der schon bekannten, (bei solchen die sich ohne Abänderung nicht umkehren lassen).

So viel mag für jetzt genug sein. Ich wünsche übrigens, daß philosophische Mathematiker die Größe und Wichtigkeit eines solchen Unternehmens anerkennen, und sich mit mir zu dessen Ausführung verbinden möchten.

II.

Deduction aller falſchen Moraltheorieen.

1.

Von der wahren Moraltheorie oder dem Moralſyſtem.

1. Die Aufgabe der moraliſch-praktiſchen Wiſſenſchaft der Philoſophie iſt: „Das urſprüngliche (Fundamental-) Geſetz „für das Menſchen-Ich zu finden und daſſelbe auf das irdi„ſche Leben des Menſchen ſyſtematiſch anzuwenden.“

Wer dieſe Aufgabe richtig auflöſen will, muß wohl bemerken, daß er das Grundgeſetz für das Menſchen-Ich ſucht, dasjenige Geſetz, welchem die Selbſtheit, Perſönlichkeit des Menſchen gleich ſein ſoll, welches alſo

auch dieſer Selbſtheit, Perſönlichkeit gleich oder gemäß ſein muß. Die moraliſch-praktiſche Philoſophie ſoll nicht die phyſiſche Conſtitution, welche das Menſchen-Ich nun einmal mit der Menſchennatur angenommen hat, beſchreiben, um daraus die Regeln der Heilsordnung (wie man ſein Glück auf Erden machen könne) zu beſtimmen; ſie ſoll von der moraliſchen Conſtitution des Menſchen handeln d. h. die Geſetze vorſtellen, welchen gemäß das Menſchen-Ich ſich ſelbſt im Leben beſtimmen (conſtituiren) ſoll.

2. Da der Urheber der kritiſchen (und eben deswegen auch reinen) Philoſophie jene Aufgabe (§. 1) richtig und gründlich aufgelöst hat; ſo ſoll hier über die wahren Moraltheorieen nur wenig, d. h. gerade nur ſo viel bemerkt werden, als für das Thema dieſer Abhandlung nothwendig iſt.

3. Der Grundſatz des wahren Moralſyſtems muß a) der Qualität nach, ein reiner d. h. nicht durch die Natur (das Nicht-Ich), ſondern lediglich durch die ſelbſtbeſtimmende Urkraft des Ich d. i. die reine Vernunft beſtimmter Grundſatz ſein.

Denn der Grundſatz des wahren Moralſyſtems ſoll die Form ausdrücken, welche das reine Ich hat und das (empiriſch bedingte) Menſchen-Ich haben ſoll, und muß daher einzig und allein durch das erſtere beſtimmt ſein. In wie fern der Grundſatz des Rechts empiriſch beſtimmt

wird, in so fern wird die Ichheit selbst, mithin Moralität und Recht, wissenschaftlich zernichtet. Was die Natur bestimmt, ist nicht mein Werk, und nur meine Werke können mich richten.

4. Das wahre Moralsystem ist daher ein moralischer Purismus d. i. ein System aus reiner (durch nichts, außer ihr selbst, bedingter) Vernunft; und setzt also den Kriticismus d. i. streng geprüfte und ewig innerhalb ihrer Gränzen bleibende Wissenschaft der reinen Vernunft voraus.

5. Das Moralgesetz selbst lautet in der Formel der Qualität so: Menschen-Ich! das Urbild deines Lebens (welchem du in deinem Leben Realität zu geben streben sollst) sei das reine Ich, oder, wie es in dem Muster-Gebet der Christen heißt: Gott (Unser Vater) du bist im Himmel!

6. Der Grundsatz des wahren Moralsystems muß b) der Quantität nach, universell sein; denn er soll das Eine sein, welchem Alles Trachten Aller moralischen Wesen gleich sein soll.

7. Das wahre Moralsystem ist daher ein moralischer Katholicismus d. i. ein allgemeingültiges System und setzt also den moralischen Differentismus d. i. Wissenschaft von dem allgemeinen (freien) Interesse des Rechts für alle moralische Wesen voraus.

8. Das Moralgeſetz ſelbſt kann in der Formel der Quantität ſo ausgedrückt werden: Menſchen-Ich! das Geſetz des reinen Ich ſei dir Eines in Allem! (Dein Wille, Gott, geſchehe ſo auf Erden, wie im Himmel!).

9. Der Grundſatz des wahren Moralſyſtems muß c) der Relation nach, kategoriſch (unbedingt, ſein; denn wir wollen in ihm das Geſetz des reinen Ich für das Menſchen-Ich haben, alſo keinen Satz, welcher durch Thatſachen a poſteriori (empiriſche Zwecke) bedingt wäre, ſondern einen ſolchen, welcher etwas, was ſchlechthin a priori iſt — die urſprüngliche Thathandlung des reinen Ich in Beziehung auf das Menſchen-Ich — in ſich enthält.

10. Das wahre Moralſyſtem iſt daher ein moraliſcher Rationalismus d. i. ein Syſtem aus unbedingter Vernunftkraft, und gründet ſich alſo auf den moraliſchen Supranaturalismus d. i. die Wiſſenſchaft der Erhabenheit des Ich über das Nicht-Ich oder die Natur — der Selbſtheit der reinen Vernunft.

11. Die Formel der Relation für das Moralgeſetz iſt: Menſchen-Ich! du ſollſt nicht Nicht-Ich ſein! (nicht mit dem reinen Ich in Widerſpruch ſtehen, ſondern durch dieſes allein dich beſtimmen laſſen, ſo lange du lebſt); (Gott! dein Name ſei heilig!).

12. Der Grundſatz des wahren Moralſyſtems muß d) der Modalität nach, apodiktiſch d. i. ein Impera-

tiv ſein; denn er iſt in der Idee ein Satz des Sollens oder ein Geſetz des reinen Ich, für das Menſchen-Ich abſolut nöthigend.

13. Das wahre Moralſyſtem iſt daher eine moraliſche Autonomie d. i. ein Syſtem aus der Selbſtgeſetzgebung des reinen Ich und beruhet auf dem moraliſchen Formalismus d. i. der Wiſſenſchaft der freien Abhängigkeit des Menſchen-Ich von ſeiner Ur-form, der urſprünglichen Form des reinen Ich.

14. Die Formel der Modalität für das Moralgeſetz iſt: Menſchen-Ich! du ſollſt das Nicht-Ich dem reinen Ich gleichſetzen; du ſollſt das Univerſum d. i. das Ganze alles Mannichfaltigen oder die Welt, als ein Land betrachten, welches du zu einem Reiche der Freiheit unter dem Vernunftgeſetze organiſiren ſollſt! (Gott! dein Reich komme!)

2.

Von den falſchen Moraltheorieen.

15. Alle moraliſche Theorieen, welche die Geſetze für die Ichheit oder Perſönlichkeit des Menſchen nicht durch die Form des reinen Ich ſelbſt und allein, ſondern durch etwas, welches Nicht-Ich iſt, beſtimmen wollen, ſind falſch; denn ſie ſtimmen nicht mit dem Weſen des Ich d. i. der Selbſtheit überein, ſondern widerſprechen derſelben und heben ſich ſelbſt auf.

16. Da der Hauptzweck dieſer Abhandlung darinn beſteht, alle mögliche Arten der falſchen Moraltheorieen zu deduciren; ſo ſoll, ſtatt einer umſtändlichen Entwickelung der Kriterien unreiner Moraltheorieen, hier nur eine Parallele zwiſchen den wahren und falſchen mit Rückſicht auf das vorhergehende verzeichnet, nicht ausgezogen werden.

17. Parallele zwiſchen den wahren und falſchen Moraltheorieen:

a) der Qualität nach.

Das wahre Moralſyſtem	Eine falſche Moraltheorie
iſt	iſt
ein moraliſcher Purismus,	ein moraliſcher Synkretismus
beruhet auf dem	beruhet auf dem
moral. Kriticismus	poſit. oder negat. Dogmatismus
und giebt	und giebt
Wiſſenſchaft.	Meinungen.

b) der Quantität nach.

Das wahre Moralſyſtem	Eine falſche Moraltheorie
iſt	iſt
ein moral. Katholicismus	ein moral. Particularismus
beruhet auf	beruhet auf
moral. Differentismus	moral. Indifferentismus
und giebt	und giebt
Einheit und Wahrheit.	falſche Sectirerei.

c) der Relation nach.

Das wahre Moralſyſtem	Eine falſche Moraltheorie
iſt	iſt
ein moral. Rationalismus	ein moral. Empirismus
gegründet auf	gegründet auf
moral. Supranaturalismus	moral. Naturalismus
und giebt	und giebt
eine gründliche Freiheitslehre.	eine grundloſe Naturlehre

d) der Modalität nach.

Das wahre Moralsyſtem	Eine falſche Moraltheorie
iſt	iſt
eine moral. Autonomie	eine moral. Heteronome
gegründet auf	gegründet auf
moral. Formalismus	moral. Materialismus
und giebt	und giebt
keine Moral	empiriſche Politik.

18. Alle falſchen Moraltheorieen ſind darinn gleich, daß ſie das Ich dem Nicht-Ich d. h. der Natur ſubordiniren. Wir wollen ſie daher naturaliſtiſche nennen. Wir ſuchen ihre Verſchiedenheiten auf, um alle mögliche Arten derſelben aus einem Punkte überſehen zu können.

19. Die geſammte Natur zerfällt in die phyſiſche (mundus ſenſibilis) und metaphyſiſche (mundus intelligibilis) und, gemäß dieſem Princip, ſind auch alle naturaliſtiſche Moraltheorieen entweder phyſiſche oder metaphyſiſche.

20. Die phyſiſchen Moraltheorieen unterwerfen das Menſchen-Ich ſinnlichen Bedingungen und ſuchen die moraliſchen Geſetze in der Sinnenwelt: die metaphyſiſchen ſetzen die Freiheit unter überſinnliche (transſcendente) Bedingungen und ſuchen ihre Geſetze in der Gedankenwelt.

21. Wir deduciren zuerſt die verſchiedenen phyſiſchen Theorieen. Die Sinnenwelt zerfällt in die äußere (mate-

rielle, Körper-) und in die innere immaterielle, Geiſter-) Welt, und es ſind dieſemnach alle phyſiſchen Theorieen entweder materialiſtiſche oder immaterialiſtiſche. Jene ſetzen den höchſten Zweck des Menſchen-Ich in die körperliche, dieſe in die geiſtige Natur; und ſo wie man die erſten, Theorieen der Wohlluſt (ἡδονή) nennen kann: ſo die letztern, Theorieen der Luſt (εὐδαιμονια).

22. Die Wohlluſt iſt entweder Wohlluſt der Roheit (thieriſche) oder der Cultur (menſchliche): und wir erhalten hiedurch zwei Arten der materialiſtiſchen Moraltheorieen, die Theorie der rohen, thieriſchen Wohlluſt und des Luxus. Für jene iſt der Name Cynismus: für dieſe Epikurismus bezeichnend.

23. Die Luſt iſt theils unmittelbar, welche Vergnügen heißt und ihre Regeln im Gefühl (dem weichen Herzen) hat: theils mittelbar, welche Nutzen heißt und ihre Regeln im Verſtande (dem klugen Kopfe) hat. Daher ſind die immaterialiſtiſchen Moraltheorieen entweder Theorieen des Vergnügens oder des Nutzens. Die erſtern können durch den Namen Gefühlstheorieen bezeichnet: die letztern Klugheitstheorieen genannt werden. Zu jenen gehört Hutcheſons und anderer ſogenanntes Syſtem; in der Bearbeitung dieſer hat ſich Ariſtippus ausgezeichnet. Daß ſich die Theorie des Eigennutzes und Gemeinnutzes, und die Theorie des Eigenſinnes (Egoismus) und Gemeinſinnes — zu den eben beſchrie-

benen, wie Arten zu ihren Gattungen verhalten, lehren ſchon die Namen.

24. Alle phyſiſche Moraltheorieen haben den Geiſt des phyſiſchen Libertinismus gemein. Sie wollen die Freiheit durch Sinnennatur von den Geſetzen entbinden.

25. Wir kommen zu den metaphyſiſchen Theorieen. — Die geſammte Gedankenwelt zerfällt in die Welt der Ideen, d. i. die ontologiſche, und in die Welt der idealen Weſen, d. i. die idealiſtiſche. So ſind auch die metaphyſiſchen Moraltheorieen entweder ontologiſche oder idealiſtiſche; von welchen jene den höchſten Zweck des Menſchen-Ich durch Ideen, dieſe durch ideale Weſen beſtimmt haben wollen.

26. Die Ideen der theoretiſchen Vernunft zerfallen in die Idee der logiſchen und der ſpeculativen Vernunft. Die erſtere bildet die theoretiſche Vernunft rein aus ſich ſelbſt, aus ihrer logiſchen Form und ihr Name iſt Vollkommenheit: die letztere bildet die theoretiſche Vernunft nicht rein aus ſich ſelbſt, ſondern durch Speculation über die Sinnenwelt und ſie heißt Glückſeeligkeit.

27. Wir haben demnach zwei, weſentlich verſchiedene, ontologiſche Moraltheorieen; die Theorie der Vollkommenheit oder die reine, ontologiſche Moraltheorie; und der Glückſeeligkeit oder die empiriſch-ontologiſche

Moraltheorie. Die erſtere hat in der ſtoiſchen; die letztere in der platoniſchen Schule gegolten. Die Ariſtoteliker und Wolfianer haben beide vermiſcht.

28. Auch die idealen Weſen der theoretiſchen Vernunft ſind zweierlei: das ideale Weſen der logiſchen und der ſpeculativen Vernunft. Das erſtere erſchafft die Vernunft durch Beziehung der Idee von Vollkommenheit auf das kosmologiſche Weltganze; das andere durch Beziehung der Idee von Glückſeeligkeit auf die empiriſchen Welttheile. Jenes heißt Gott und dieſes Fatum.

29. Es giebt alſo zwei, weſentlich verſchiedene, idealiſtiſche Moraltheorieen: die Theorie der Gottheit, welche, wie Spinoza dieſelbe, ſo weit es möglich iſt, vollendet hat, theoretiſcher Spinozismus und ihrer Natur nach rein-idealiſtiſche Moraltheorie heißen kann; und die Theorie des Fatums, moraliſcher Fatalismus, empiriſch-idealiſtiſche Moraltheorie. Zum moraliſchen Fatalismus hat ſich Montaigne in ſeinen bekannten Verſuchen und Mandeville in ſeiner Fable of Bees bekannt, denn jener läßt die Geſetze des Rechts durch pädagogiſchen, dieſer durch politiſchen Zufall beſtimmt werden.

Alle etwaigen Bemerkungen und Ausführungen, zu welchen dieſe Deduction Veranlaſſung giebt, behalte ich einer andern Gelegenheit vor. Nur eine Idee, welche ſich mir jetzt,

so oft ich an die wissenschaftliche Cultur der Philosophie denke, aufdringt, mag hier am Ende noch mit wenigen Worten bemerkt werden.

Es ist für jeden selbstdenkenden Kenner ausgemacht, daß der theoretische Spinozismus das vollkommenste aller vorhandenen Systeme ist; denn es hat Haltung in sich selbst (es ist consequent) und wäre ein vollendetes System, wenn es auch Haltung durch sich selbst d. h. Grund hätte. Könnte es wohl nicht dazu dienen, diesem oder jenem die Arbeit zur Vollendung der Philosophie zu erleichtern, wenn man die hieher gehörige Aufgabe so bestimmte: Ein in sich selbst gegründetes System (des theoretischen Spinozismus) ist gegeben; man soll durch Hülfe der Kritik und Benutzung des gegebenen ein System finden, welches nicht nur in, sondern auch durch sich selbst gegründet ist?

Ich wenigstens trage kein Bedenken, das Ideal der vollendeten Philosophie durch den Namen des praktischen Spinozismus zu bezeichnen, und selbstdenkende Philosophen werden dieses weder mißverstehen noch mißdeuten.

III.

Literariſche Anzeigen.

Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die franzöſiſche Revolution. Zur Beurtheilung ihrer Rechtmäßigkeit. 1 Theil und des erſten Theils 2tes Heft. 1793. Zuſammen XXIII und 435 S. kl. 8.

Der Verf. dieſer Beiträge kündigt ſich in der Vorrede ſogleich als ein Mann an, dem die Wahrheit das höchſte Gut iſt, und ſeine ganze Schrift berechtigt den Leſer, ihn als einen ſolchen zu achten. Ich gehe daher, ohne mich mit Lob oder Tadel aufzuhalten, ſogleich zur Prüfung der eigenthümlichen Lehren des Verf. über. Die kurze Ueberſicht, der in dieſer Schrift abgehandelten Gegenſtände ſetze ich bei unſern Leſern als durch andere Journale oder das Leſen der Schrift ſelbſt ſchon erhalten, voraus.

Im Eingange ſucht der Verf. zu beweiſen, daß die Frage über die Rechtmäßigkeit einer Handlung gar nicht aus dem, was ſchon in der Welt geſchehen und darauf gefolgt, ſondern

aus der Vernunft allein zu erkennen sei. Die Gründe, die er vorbringt, treffen völlig die Gegenpartei, gegen welche er diesen Beweis für nöthig hielt. Aber, hat er wirklich alle Gründe erschöpft, welche sich für die Behauptung anführen lassen: daß man bei seinen Handlungen, die auf andere Menschen Einfluß haben, die Belehrungen der Geschichte zu Rathe ziehen müsse? So wahr es ist, daß sich aus dem, was geschieht, nicht die Rechtmäßigkeit einer Handlung, und aus dem, was geglaubt wird, nicht die Wahrheit einer Behauptung beweisen läßt, eben so wenig läßt sich durch Aufhebung aller Beweise, die für die Rechtmäßigkeit einer Handlung aus Thatsachen geführt werden, die Unrechtmäßigkeit derselben, und durch Widerlegung aller Gründe für einen Satz, dessen Falschheit beweisen. Man muß noch beweisen, daß die Handlung wirklich unrechtmäßig war, und daß die Gründe, die man widerlegt hat, alles erschöpften, was für einen Satz gesagt werden kann. Der Satz: die Rechtmäßigkeit hängt weder vom Geschehenen noch vom Folgenden ab; schließt den andern Satz noch nicht aus: die Rechtmäßigkeit kann öfters nur aus dem Geschehenen erkannt werden; denn es kann Handlungen geben, wo es Schuldigkeit ist, auf die Folgen zu achten. Dies ist der Fall, so oft davon die Rede ist, was ich für Andere thun soll. Die Frage: wie ich gegen Andere handeln soll? kann freilich nicht aus der Erfahrung beantwortet werden; aber sie ist auch nicht die Hauptfrage bei einer Revolution. So bald ich für einen andern handle, ohne daß er mir bestimmten Auftrag giebt, so verbürge ich ihm, daß die Folgen für ihn gut sein sollen; und wenn ich diese nicht voraussehe, so ist es nicht recht, daß ich mich des Geschäftes anmaße.

Bei der Frage über die Revolution scheint in diesem Falle eine gewisse Zweideutigkeit zu herrschen, die schon manche Personen zu Gegnern gemacht hat, die über alle moralischen Prin-

cipien der Entscheidung einig waren. Eine Revolution bewirken, kann sowohl heißen: der dabei handelnde Theil verändert seine Regierung; als auch: er verändert die ihm mit mehrern gemeinschaftliche Regierung. Bei dem ersten Fall ist die Frage nicht einmal von Recht; es ist offenbar, daß er über das seine Herr ist; sondern nur von gut sein. Bei dem zweiten aber ist nur dann die Frage von Recht allein, wenn es darauf ankommt zu untersuchen, ob er die gemeinschaftliche Regierung für sich ohne allen Einfluß auf andere, als der aus der Absonderung von Ihnen entspringt, umändern darf; hingegen muß von Recht und Gutsein zugleich die Frage sein, wenn er seine geänderte Regierung zur gemeinschaftlichen erheben will. Bei dem ersten Gesichtspunkt kommt es vorzüglich darauf an, zu entscheiden, unter welchen Bedingungen man sich vom Staate trennen darf; bey dem zweiten aber darauf, ob man sich zum herrschenden Theile aufwerfen dürfe. Bei der ersten Frage ist die Rechtmäßigkeit durch die Rechtsmöglichkeit entschieden; bei der zweiten aber muß zur Rechtsmöglichkeit an sich, noch die Betrachtung aller Nebenumstände hinzukommen, ehe über die Rechtmäßigkeit entschieden werden kann.

Durch Verabsäumung der genauen Bestimmung dieser verschiedenen Gesichtspunkte wird der Streit gewöhnlich so geführt, daß der eine Theil beweist: jedermann habe das Recht, nach seinem besten Wissen und Willen zu leben; und dadurch die Rechtmäßigkeit der Revolutionen bewiesen zu haben, glaubt — während der andre Theil beweist: niemand habe das Recht, nach seinem besten Willen und Wissen über den andern etwas, wozu dieser noch keine bestimmte Einwilligung gegeben hat und wozu er nicht offenbar verpflichtet ist, zu verfügen; und dadurch die Unrechtmäßigkeit einer Revolution bewiesen zu haben glaubt. Der eine betrachtet die Revolution als transitiv

der andere als intransitiv. Ich mache eine Revolution, heißt dem einen: ich ändere die Grundsätze der Verfassung für mich um; und dem andern: ich ändere sie für die Uebrigen um. Die eine Partei hält sich daher immer an das Recht des Theils, der die Revolution bewirkt, und die andere, an das Uebel, das der unverschuldet leiden muß, auf den sich die Folgen der Revolution erstrecken. Der eine glaubt daher der Erfahrung entbehren zu können; der andere glaubt, sich allein von ihr leiten lassen zu dürfen.

Der Verf. hat in dem vor uns liegenden Theil seiner Schrift nur den einen Gesichtspunkt gefaßt. Er betrachtet die Revolution nur in Beziehung auf den activen Theil, der sie macht, ohne alle Rücksicht auf den passiven, der sie erleidet. Von der Frage: kann es eine Revolution geben, die allein durch den Theil gemacht wird, der sie will? ist gänzlich abstrahirt. Es wird vorausgesetzt, daß die Revolution intransitiv unternommen wird: ob es eine solche geben könne, kümmert den Verf. nicht; sie soll sein. Was hat aber das Sollen einer collectiven Person für eine Bedeutung? So lange es heißt: Ich, so sind meine Rechte und Pflichten allein durch meine Vernunft bestimmbar; so bald ich aber sage: Wir, so bin ich nicht mehr befugt, meiner Einsicht allein zu folgen. Ich muß des Willens aller versichert sein, um in ihrem Namen zu handeln. Wie ist dies möglich? Doch nicht durch die Erklärung der andern: daß sie sich alles, was ich verfüge, wollen gefallen lassen? Kann ein solcher Vertrag verbindlich sein, so ist er es auch gegen die Regierung, die der Gegenstand der Revolution ist, und jede Revolution ist widerrechtlich. Oder etwa dadurch, daß alles einstimmig beschlossen und mir nur der Auftrag, es auszuführen, gegeben wurde? Vorausgesetzt, daß eine solche Einstimmigkeit angetroffen werden könnte, wird es

denn möglich sein, mich auf alle Fälle mit Vorschriften zu versehen, und wird je etwas ausgerichtet werden können, wenn bei jedem Vorfall die Einstimmung aller erfodert wird? Von allen diesen Verhältnissen zu abstrahiren, ist unmöglich, wenn man nicht auf die gänzliche Brauchbarkeit seiner Resultate in der wirklichen Welt Verzicht thun will, denn in ihr bleibt es immer wahr, daß viele Menschen nur dadurch etwas Zweckmäßiges anordnen und ausführen können, daß sie wenigen den Auftrag ertheilen. Was soll der thun, der den Auftrag hat? Seinen Willen darf er nicht an die Stelle des Willens aller setzen, und doch muß er dies thun, wenn er handeln will, da seine Aufträge mangelhaft sind. Wie kann er sich helfen? Einzig durch die Einsicht, daß er den Willen aller treffen werde. Woher erlangt er aber diese Einsicht? Doch wohl aus der Kenntniß der Menschen, deren Sache er führt?

Diese Kenntniß, glaubt nun der Verf., ließe sich aus der Selbstbeobachtung schöpfen; jeder Mensch hätte die gleichen Naturanlagen, die nur dem Grade nach verschieden wären. Wenn dies auch zugegeben wird, so folgt doch daraus noch nicht, daß diese Anlagen bei allen Menschen gleich ausgebildet seien, und daß nicht einige derselben durch die einseitige Cultur der übrigen gänzlich verlöschen können; und es läßt sich also doch nicht daraus erkennen: auf welche Art man sich gewissen Menschen am leichtesten mittheilen könne; und am allerwenigsten: wie die Neigungen der Menschen einander bald ersticken, bald anfachen, so bald sie in Masse wirken. Alle diese Fragen erfodern nicht nur die Kenntniß des Menschen sondern auch der Menschen, folglich — Erfahrung. Und da niemand in der Welt etwas im Namen mehrerer, die sich auf ihn verlassen, unternehmen soll, wenn er nicht glauben kann, in der Ausführung ihren Wünschen zu

entsprechen, (indem sein Betragen gewiß unrechtmäßig ist, wenn er, ohne hinreichende Menschenkenntniß zu besitzen, sich anmaßt, die Wünsche vieler Menschen zu erfüllen, und dabei alle Mittel zu vermeiden, die ihnen unangenehm sein oder vielleicht gar, wenigstens ihrer Meinung nach, sie noch unglücklicher machen könnten; — denn er betrügt!): so kann keine Revolution, zu Gunsten eines Volks, ohne empirische Kenntniß dieses Volks unternommen werden.

Hier zeigt sich aber wieder ein Mißverständniß der beiden Parteien über die Rechtmäßigkeit einer Revolution. Die eine Partei geht nur davon aus, ob die Veränderungen mit Recht geschehen konnten, oder nicht; die andere davon, ob sie dem Zweck entsprachen, um dessen willen sie geschahen. Diese beiden Gesichtspunkte sind zwar in der Speculation genau zu unterscheiden, müssen aber beide gefaßt, und die Beurtheilung muß aus beiden angestellt werden, wenn über die Rechtmäßigkeit einer Revolution entschieden werden soll. Ich kann z. B. mit vollem Recht mich von einer Regierung trennen, weil sie der Ausübung meiner Menschenrechte hinderlich ist, die ich in weiterm Umfang als der übrige Theil des Volks erkenne. Aber ich handle Unrecht, wenn ich andere zu dieser Trennung verleite, die ganz andere Zwecke dadurch erreichen wollen als ich; ich handle Unrecht, sobald ich dies merke, und sie doch zu Anhängern meiner Sache zu machen suche. Der eine Theil beweist daher: daß das, was geschah, mit Recht geschehen konnte; setzt die Offenheit des Handelnden gegen die Nachfolgenden voraus, und glaubt die Rechtmäßigkeit einer Revolution bewiesen zu haben. Der andere Theil zeigt: daß nicht mit hinlänglicher Offenheit verfahren worden sei, beweist dadurch, daß die handelnde Partei der andern Unrecht gethan habe, und glaubt die Unrechtmäßigkeit der Revolution dadurch bewiesen zu haben. Beide Parteien verbitten sich daher wech-

seitig bald den Gerichtshof, der über Thatsachen entscheidet, bald die bloße Entscheidung der Vernunft, die nur die Regel zur Entscheidung vorlegt und die Thatsache als unter die Regel gehörig schon voraussetzt. Der Erfolg des Streites konnte kein andrer sein, als daß jeder nach seinem Gefühl siegte, indem die Streiche des Gegners entweder ihn nicht trafen, oder von ihm abgewiesen wurden. So nöthig es ist, daß das Recht an sich unabhängig von jeder Erfahrung bestimmt werde, so nöthig ist es auch, zu bestimmen, welcher Antheil bei der Entscheidung der Frage: wer thut wirklich Recht? der Erfahrung und der Geschichte zustehe. Die Frage über die Weisheit und die Rechtmäßigkeit einer Revolution läßt sich nicht einmal in Abstracto völlig trennen; denn diejenigen bei einer Revolution, die sich anmaßen, für viele zu handeln, (und dies müssen immer einige unternehmen, oder es giebt nie eine Revolution in der Welt der Erscheinungen), handeln nicht rechtmäßig, wenn sie nicht durchaus von der Identität ihres Willens mit dem Willen der übrigen überzeugt sind; dies können sie aber nur dann sein, wenn sie sich zutrauen können, die Mittel zu verstehen, die zu dem Zwecke führen, den die übrigen wollen. Die Geschichte dürfte daher wohl immer die Experimentallehre für jedes politische Unternehmen bleiben.

Nachdem in der Einleitung gezeigt worden, daß das Naturrecht der einzige wahre Richterstuhl für die Frage über die Rechtmäßigkeit einer Revolution sei, so folgt die Beantwortung dieser Frage selbst. Die Untersuchung ist hier freilich auf den Fall einer Revolution gestellt, bei der auf eine noch nie erhörte Weise der Wille aller, die sie machten, einstimmig wäre, und als solcher auch handelte, bei der keiner wäre, der sich leidend verhielte und die dennoch eine Revolution und nicht bloß eine Absonderung von dem größern Staatskörper wäre. Da es aber bei den folgenden Untersuchungen gar nicht

auf eine nähere Bestimmung eines wirklichen Falles ankommt, so werde ich dabei mit dem Verf. über die Competenz des Gerichtshofes einig sein.

Die erste Frage, die der Verf. beantwortet, ist diese: hat überhaupt ein Volk das Recht, seine Staatsverfassung abzuändern? Der Verf. nimmt als ausgemacht an, daß sich eine jede bürgerliche Gesellschaft auf einen Vertrag zurückführen lassen müsse. Ich bin aber überzeugt, daß jederzeit bei Errichtung einer bürgerlichen Gesellschaft (gesetzt daß sie auch von völlig aufgeklärten Menschen, ursprünglich vom Naturzustand aus, errichtet werden sollte), alles fehlen müsse, was zu einem Vertrag erfodert wird. Es fehlt sowohl der Anträger, als der, dem der Antrag gemacht werden soll; denn vor der Ernennung einer Regierung, ist ja noch niemand da, an den vorzugsweise der Antrag geschehen sollte, und auch noch niemand erwählt, der ihn thun sollte; ja es kann nicht einmal jemand erwählt werden, weil jede Wahl entweder das Wunder der 70 Dollmetscher oder die Gültigkeit der Majorität festsetzt, diese ist aber ohne Vertrag nicht gültig, und der Vertrag darüber würde schon wieder die Gültigkeit der Majorität voraussetzen. Es läßt sich die bürgerliche Verfassung nur dadurch als möglich denken, daß es einer für sich unternimmt, die übrigen in bürgerliche Ordnung zu bringen und daß es sich viele oder alle gefallen lassen. Doch von dieser Schwierigkeit abgesehen, (wir wollen nämlich eine absolute Demokratie gelten lassen, in der auch die executive und richterliche Gewalt nicht einmal einzelnen übertragen wäre): über was soll denn der Vertrag geschlossen werden? Sich wechselseitig glückseelig zu machen? Das wohl nicht! Also darüber, einander die Unverlierbarkeit der einmal anerkannten Rechte durch Gewalt zu versichern? Wer soll aber meine Rechte anerkennen? Ich selbst, und die übrigen auf mein Wort?

Dazu bedürfte es keiner bürgerlichen Gesellschaft. Wenn ich jedem glauben will, daß er Recht hat, so brauche ich nicht in die bürgerliche Gesellschaft zu treten; denn bei entgegengesetzten Behauptungen müßte ja doch jederzeit der Zweikampf entscheiden, wie im Naturzustand. Alle andern? Das würde jedes Recht beständig von der Majorität abhängig machen, die zu ihrer Gültigkeit wieder eine andere und so weiter ins Unendliche voraussetzte? Einige Auserwählte? Dann stoßen wir auf die schon bemerkte Schwierigkeit der Wahl. Es sei aber auch diese Schwierigkeit gehoben, es sollen einige das einstimmige Zutrauen der Unparteilichkeit haben, und mit diesen soll also der Vertrag geschlossen werden; so fragt sich: darf ich durch irgend einen Vertrag auf das Selbsturtheil über Recht und Unrecht Verzicht thun? Als moralisches Wesen gewiß nicht. Behalte ich mir aber das bevor, über was ist denn nun ein Vertrag geschlossen? Darüber, daß ich mich dem Urtheil, ich mag es für gerecht oder ungerecht halten, jederzeit unterwerfen will? Kann ich das; ist das wirklich im bürgerlichen Vertrag geschehen: so bin ich auch wirklich für mich und meine Nachkommen auf ewig gebunden. „Auch für die Nachkommen?" Ja! Denn der machthabende Theil, unter dessen Schutz ich mich begeben will, kann sagen: dein Nachkomme muß mit mir den nämlichen Vertrag eingehen, als du, sonst entziehe ich ihm alles (Eigenthum und Sicherheit des Lebens), was du unter mir genossen hast, und du mußt mir Bürge sein, daß er denselben Vertrag mit mir eingeht, sonst verfüge ich schon diese Strafe über dich. „Dies ist Unrecht". Wenn du es Unrecht findest, so mag das sein; aber es muß geschehen. „Ich will aber dies Unrecht nicht dulden." So hast du den Vertrag gebrochen, dich meiner Entscheidung zu unterwerfen. — So kann also der Vertrag nicht lauten, wenn er das leisten soll, weßwegen ich in bürgerliche Gesellschaft trete: Sicherheit gegen Gewalt. Ein solcher Vertrag könnte auch nicht einmal

ein Vertrag heißen; eigentlich wäre dadurch Verzicht auf allen Gebrauch meiner Rechte gethan. Als Vertrag vorgestellt, würde er so lauten: Ich gebe dir das Recht, mit mir und meinen Nachkommen zu schalten wie du willst, unter der Bedingung, daß ich mir dasselbe auch von allen andern gefallen lassen will, woferne du es nicht hindern magst. Und lautet er nicht so, so mag man künsteln wie man will, er wird sich immer auf die Form bringen lassen: ich unterwerfe mich deinem Ausspruch, so lang ich mag, oder muß. Ein Vertrag in dem man sich über nichts verträgt! — Keine bürgerliche Gesellschaft ist daher auf einen Vertrag zu gründen; sie ist die nothwendige Bedingung, unter der den Aussprüchen des Naturrechts Rechtskraft ertheilt werden kann. Als wechselseitige Garantie der Rechte ist sie aber ein Ideal, das die Menschen erreichen sollen, und weßwegen sie verbunden sind, in die bürgerliche Gesellschaft, wie sie wirklich ist, zu treten, um sich zu dieser idealen Gesinnung auszubilden. Was daraus für die Form der Verfassung folgt, und was die Rechte sind, die sie gegen mich hat und die ich gegen sie habe, darüber mich weiter zu erklären ist hier der Ort nicht.

In dem, was der Verf. gegen die Verbindlichkeit, eine Verfassung nie zu ändern, mich nie von ihr zu trennen u. s. w., sagt, bin ich in Rücksicht auf das Resultat völlig mit ihm einverstanden, weil es aus einem meiner Principien folgt, aus dem Princip nämlich: ich darf mich von der wirklichen bürgerlichen Gesellschaft nicht hindern lassen, mich zu einem Mitgliede der bürgerlichen Gesellschaft im Ideale auszubilden. Aber der Verf. muß dieses Resultat aus seinem Grundsatz erzwingen. — Zu diesem Ausdruck glaube ich mich berechtigt, weil der Verf., um seine Behauptungen zu beweisen, sich gezwungen sieht, im dritten Capitel (das zweite ist nur der Ent-

wurf für die künftigen Untersuchungen), wo er die Frage beantwortet: Ist das Recht, die Staatsverfassung zu ändern, durch den Vertrag Aller mit Allen veräußerlich? eine neue Theorie der Verträge auszudenken.

Der Verf. behauptet: „Wenn über natürliche Menschenrechte kein Vertrag statt findet, wie er denn nicht statt findet, so bekomme ich durch den Vertrag auf Jemanden ein Recht, das ich nach dem bloßen Vernunftgesetze nicht hatte, und er gegen mich eine Verbindlichkeit, die er nach diesem Gesetze eben so wenig hatte. Was ist es, das ihm diese Verbindlichkeit auflegt? Sein Wille; denn Nichts verbindet, wo das Sittengesetz schweigt, als unser eigner Wille. Mein Recht gründet sich auf seine Verbindlichkeit; mithin zuletzt auf seinen Willen, auf den diese sich gründet. Hat er den Willen nicht, so bekomme ich das Recht nicht. Ein lügenhaftes Versprechen giebt kein Recht. Ich gebe ein Versprechen dagegen. Ich habe wirklich den Willen, es zu halten, lege mir mithin eine Verbindlichkeit auf, und gebe dem andern ein Recht. Er hatte den Willen nicht, und gab mir kein Recht. Hat er mich betrogen? Hat er mich hinterlistiger Weise um ein Recht gebracht? Als ich ihm mein wahres Versprechen gab; nahm ich da wohl an, daß er löge, oder nahm ich nicht vielmehr an, er meine es eben so aufrichtig als ich? Nur unter dieser Voraussetzung kann ich den Willen gehabt haben, mein Versprechen zu halten. Mein Wille war also bedingt. Das Recht, das ich ihm durch meinen Willen gebe, ist bedingt. Log er, so erhielt er kein Recht, weil ich keins erhielt. Es ist gar kein Vertrag geschlossen, denn es ist kein Recht ertheilt, und keine Verbindlichkeit übernommen. So bald es einen reuet, kann er zurücktreten. So lange die Sache vor dem innern Richterstuhl bleibt, weiß also niemand, ob ein Vertrag geschlossen ist.

Jetzt leistet der eine, was er versprochen hat, und nun geht die Sache in die Welt der Erscheinungen über. Was folgt hieraus? Er macht durch seine Handlung klar, daß er es ehrlich gemeint habe, daß er dem andern ein Recht auf sich gegeben, und eins auf ihn erhalten zu haben glaube. Aber erhält er etwa durch diese seine Handlung dieses Recht auf den andern, oder bestärkt er es auch nur, wenn er es vorher nicht hatte oder nur halb hatte? Wie wäre das möglich? Ist sein Wille nicht verbindend für den andern, so lange dieser an der Wirklichkeit desselben zweifeln konnte, so wird er es dadurch gar nicht mehr, daß seine Wirklichkeit in der Welt der Erscheinung sich bestätigt Das eine wie das anderemal ist es doch nur sein Wille; und ein fremder Wille verbindet nie. Da ich auf die Wahrhaftigkeit des Andern nie ein vollkommenes Recht habe, wie kann ich es denn durch meine eigne bekommen? Verbindet meine Moralität den andern zu gleicher Moralität? Ich bin nicht Executor des Sittengesetzes, sondern nur meiner Rechte. Durch die Leistung von meiner Seite bekomme ich also nicht einmal ein Recht auf die Leistung von seiner Seite, wenn mir sein freier Wille dies Recht nicht gegeben hat und fortgiebt; leistet der andere nicht, so bleibt die Sache mein, und war es vor dem obersten Richter auch schon vorher: nun wird es nur bekannt, daß sie mein ist. Für meine Kraftanwendung, die verloren ist, habe ich den Ersatz in den Kräften des andern, ich kann ihn zum völligen Schadenersatz zwingen. Nun habe ich durch die Wortbrüchigkeit des Andern nichts verloren, und wir sind beide in den Zustand, der vor unserer Verabredung hergieng, zurückgesetzt. Nur durch die vollendete Leistung an seinem Theil nimmt der andere meine Leistung in sein Eigenthum auf."

Diese künstliche Theorie von Verträgen, wodurch man sich über nichts verträgt, hat, außer ihrer Unstatthaftigkeit

bei jedem Recht und Gerichte, die ihren guten Grund hat, wie ich bald zeigen werde, auch noch zwei innere Widersprüche. Ich habe, heißt es erstens, kein Recht auf die Wahrhaftigkeit des andern, auch durch einen Vertrag nicht; und ich darf Schadenersatz fodern, wenn er nicht wahrhaftig war! Habe ich kein Recht, auf die Erfüllung des Vertrags von seiner Seite zu rechnen, so kann ich doch wohl kein Recht haben, auf Schadenersatz zu rechnen, wenn ich so thöricht war und auf ein Recht rechnete? — Es heißt zweitens: ist der Wille, daß geleistet werden soll, nicht verbindlich, so lange man an dessen Wirklichkeit zweifeln kann, so wird er es auch nicht dadurch, daß dieser Zweifel wegfällt; und doch wird gleich im Eingange gesagt: ich bekomme durch den Vertrag auf Jemanden ein Recht, das ich nach dem bloßen Vernunftgesetz nicht hatte. In was besteht dieses Recht? In Nichts!

Eben so gut, als der Verf. sagen kann: verbindet mich mein Wille nicht gegen jemand, wenn ich mich gegen ihn nicht verbindlich gemacht habe, so verbindet er mich auch nicht, nachdem ich eine Verbindlichkeit eingegangen habe; eben so könnte er auch sagen: habe ich über eine Sache nichts entschieden, so lange man noch nicht wußte, ob ich etwas darüber sagen werde, so wird auch dann nichts darüber von mir entschieden sein, wenn jedermann weiß, was ich darüber gesagt habe. Dann wäre freilich alle Mühe vergebens, seine Gedanken zu prüfen. Der Eifer für das Wohl der Menschheit aber, und die freimüthige Kühnheit im Denken, die sich durchaus in dieser Schrift zeigt, bürgen uns für die Wahrheitsliebe des Verf. und flößen uns das Zutrauen ein, daß wir wirklich *seine* Meinung prüfen können, und daß er, wenn er anders diese Beurtheilung je lesen sollte, die unsrige einer unparteiischen Prüfung unterwerfen werde.

Unter der Voraussetzung, daß es im Naturzustande wirkliche Rechte geben kann, sind Verträge vollkommen und unabänderlich verbindlich; aber es kann keine wirkliche Rechte geben, und also auch keine Verträge. — Ich gebe zu, daß ich kein ursprügliches Recht auf die Wahrhaftigkeit eines andern habe. Er kann mir versprechen, was er will, ich kann nicht klagen, wenn er es nicht erfüllt. Ich kann ihn nicht zwingen, es ernstlich mit mir zu meinen. Aber er darf mir doch nicht läugnen, daß er mir etwas versprochen hat, sein Versprechen kann er mir nicht mehr zurücknehmen. Er kann nicht sagen: ich habe dir nichts versprochen; sondern nur: ich mag mein Versprechen nicht erfüllen, es war mir nicht Ernst. Ein Vertrag ist nun ein wechselseitiges Versprechen, bei dem auf die Gewißheit der Erfüllung sicher gerechnet wird. Rechne ich nicht auf die Gewißheit der Erfüllung, so kann ich auch nicht glauben, daß ich einen Vertrag gemacht habe. Wir haben einander entweder nur etwas versprochen, was wir uns beiden vortheilhaft hielten, und das jeder zurücknimmt, wenn es ihm nicht mehr so scheint; oder wir trieben nur Scherz miteinander. Habe ich kein Recht auf die Wahrhaftigkeit eines andern, so findet also gar kein Vertrag statt, wenn nicht zu dem Versprechen etwas hinzukommt, wodurch es möglich wird, daß ich mich sicher darauf verlassen kann; und dies kann also nicht wiederum ein Versprechen sein. Es muß das Versprechen von der Art sein, daß ich unmittelbar durch dasselbe schon ein Recht erhalte. Worinn kann dies bestehen? Läugnen kann er sein Versprechen nicht, ich muß also die Sicherheit daraus erhalten, daß mir etwas durch das gewährt wird, was er nicht läugnen kann. Ich nehme ferner als zugestanden an, daß das Recht über, an und zu etwas nicht vom wirklichen Besitz, sondern von der Anerkennung des Rechts abhängt. Recht hat von mir jemand auf etwas, so bald ich ihm sage: ich erkenne, daß du das Recht darauf hast; und diesen Aus-

spruch darf ich nicht mehr läugnen. Versprechе ich also nicht bloß: ich will dir das thun, wenn du mir jenes dagegen thust; sondern sage ich: ich erkenne dein Recht auf diese Sache oder Kraftäußerung unter der Bedingung, daß du meines auf jene erkennest; und der andere sagt: ja, ich erkenne dies Recht, so ist ein Vertrag geschlossen, und kein Theil kann mehr zurücktreten. Es wird nun nicht bloß ein Versprechen nicht erfüllt, sondern es wird mein Recht angetastet, wenn der Vertrag nicht gehalten wird. Jeder hat das Recht, den Andern zur Uebergabe des Gegenstandes des Rechts, sei es Sache oder Kraftäußerung, (nicht bloß zur Erfüllung eines Versprechens) zu zwingen. Ich zwinge ihn nicht zur Erfüllung seines Versprechens, sondern ich mache mein zugestandenes Recht gegen ihn gültig. Wenn ein Versprechen von der Art ist, daß ich dem andern schon dadurch ein Recht gebe, so ist es auch verbindlich. Ich habe gegen ihn das Recht, das er mir giebt, so bald er es mir geben kann.

Verträge sind also im Naturzustande unter der Voraussetzung, daß es wirkliche Rechte geben kann, vollkommen verbindlich. Sie sind aber auch unabänderlich verbindlich, es kann kein Schadenersatz geleistet werden, sondern nur ein neuer Vertrag kann den alten ändern. Schadenersatz heißt die Vergütung einer unterlassenen Arbeit, oder einer nicht überlieferten Sache, oder einer gehinderten Arbeit, oder einer verdorbenen Sache, durch etwas, das ihr am Werthe gleich ist. Der Werth einer Sache, insoferne ihn eine andere ersetzen soll, beruht aber durchaus in der Convention; in der Natur ist jedes Ding einmal, und niemand hat ein Recht, den Werth zu bestimmen, den ich darauf legen soll. Ich habe ein Recht dieselbe Arbeit, dieselbe Sache zu fodern. „Dies ist aber jetzt unmöglich!“ Nun so ist sie über allen Werth für mich, und jede Foderung, scheine sie dir auch noch so groß,

erheischt doch immer eine Aufopferung von mir, um mich damit zu befriedigen. — Man kann im Naturzustande daher nur in so ferne von Schadenersatz sprechen, als man annimmt, daß ein gewisses Mittel festgesetzt sei, durch das sich jeder Werth darstellen lasse, und daß ich mir den angeschlagenen Werth gefallen lassen müsse; ohne daß ich in dies Müssen noch besonders einwilligte. Kurz, man kann von Schadenersatz im Naturzustand nur darum sprechen, weil man vergißt, daß man den Naturzustand voraussetze.

Dies wäre der erste Theil meiner Behauptung. Nun habe ich noch den zweiten zu beweisen, daß es im Naturzustande keine Verträge geben könne. Zu einem Vertrag wird erfodert, daß ein Gegenstand ein von mir veräußerliches völlig eigenes Recht betreffe, sonst ist der Vertrag ungültig. Woher weiß der andere im Naturzustande, daß das Recht, das ich ihm hypothetisch zuerkenne, diese Eigenschaften habe? Dadurch, daß ich es sage? Er hat ja kein Recht, mich für wahrhaftig zu halten. Dadurch, daß es alle sagen, die ich und er kennen? Diese müssen entweder sagen: wir glauben, es sei sein; und dann ist die Gewißheit nicht größer, sie können morgen anders glauben; wissen können sie es nicht, denn sie bekümmern sich ja im Stande der Natur nicht um den Besitzer dessen, was sie nicht occupirten. Oder sie müssen sagen: wir erkennen es für sein Recht, und wollen ihn auch dabei schützen. Können sie dies, ohne daß er auch von ihnen dabei geschützt werden will? Und wenn er dies eingienge, würde dann nicht der sogenannte bürgerliche Vertrag bei dem besondern Vertrag im Naturzustande vorausgesetzt? Und was würde dieser Vertrag heißen? Wir wollen, daß dieser jenes Recht besitze, weil er will, daß wir das wollen; oder: er verspricht, uns bei dem, wovon wir sagen daß es unsere Rechte seien, zu schützen, damit wir ihn bei dem schützen, wovon er

sagt, daß es seine Rechte seien? Im Naturzustand kann man wohl recht haben, aber man besitzt kein wirkliches unbestreitbares Recht, wie sich unten bei der Untersuchung über das Eigenthumsrecht noch deutlicher zeigen wird.

Die Folgerungen, die der Verf. aus seinen Behauptungen zieht, sind bald mehr bald weniger richtig, nachdem sie sich nur aus seiner Theorie der Verträge erweisen lassen, oder nachdem sie auch aus andern Principien folgen. Ist die bürgerliche Gesellschaft auf keinen Vertrag gegründet, so folgt, auch aus der Lehre der Verträge gar nicht, was sie für Rechte auf mich und ich auf sie habe. Die Verträge sind an sich verbindlich, aber nur in der bürgerlichen Gesellschaft möglich, weil erst in ihr ein sicherer Besitz von Rechten möglich ist. Dieser Besitz entstund aber nicht daraus, daß die Mitglieder der Gesellschaft einander ihre Rechte garantirten; denn dies würde voraussetzen, daß sie alle gültig befunden worden seien: welche Untersuchung im Naturzustand unmöglich ist; sondern daraus, daß sie überein kamen, den gegenwärtigen Besitz und die gegenwärtigen Vortheile, ohne alle Rücksicht auf Rechtmäßigkeit, wechselseitig als Recht anzuerkennen, und erst fürs künftige gewisse Gesetze zu beobachten, ehe sie etwas für Recht erkennen. Es wird nur dadurch bürgerliche Gesellschaft möglich, daß man die Ausnahme von Naturrecht statt finden läßt: etwas für recht zu erkennen, ohne zu wissen daß es recht ist. Das Einverständniß, das aller bürgerlichen Gesellschaft zum Grunde liegt und ohne welches sich keine solche Gesellschaft denken läßt, ist folgendes: „Wir wollen nie in unsern Untersuchen über Recht und Unrecht auf einen ältern Zustand zurückgehen als von dem unsere dermaligen positiven Einrichtungen, die wir uns gefallen ließen, anfangen.“ Von diesem Einverständniß ist die Rechtsregel: kein Gesetz kann zurückwirken; abzuleiten, die dem Naturrecht entgegen

ist, denn nach diesem bleibt Recht Recht, es mögen Gesetze da sein oder nicht.

Wo sich dieses Einverständniß findet, da giebt es bürgerliche Gesellschaft. Da sich dieses Einverständniß aber seiner Natur nach nicht weiter erstrecken kann, als jeder will, so ist es jedem erlaubt, in seinen Rechtsanmaßungen auf einen weitern Grund zurück zu gehen, und die durch das Einverständniß anerkannten Rechte in Anspruch zu nehmen. Dadurch entstehen nun zwei Parteien, deren jede das Recht hat, Richter in ihrer Sache zu sein, und also Krieg. Jeder, der sich von dem Einverständniß trennt, tritt dadurch in den Stand des Krieges, und die Gesellschaft kann ihn zwar nicht zwingen, in ihr zu bleiben, aber sie nimmt alles, was er in ihr mit Recht besaß, als ein von ihr bloß aus Einverständniß entsprungenes Recht, wieder in Anspruch. Sie wehrt ihm nicht, in den Naturzustand zurückzutreten; aber sie überläßt es ihm auch allein, dafür zu sorgen, daß er, wenn er sich gegen die Prätensionen, die nun an ihn gemacht werden, nicht selbst schützen kann, nicht nackend und bloß dahin zurückkomme. Er kann aber im Gegentheil, wenn er der Stärkere ist, ihr gleiches Schicksal bereiten; denn beide Theile können nun einander keinen rechtmäßigen Besitz mehr beweisen, es müßte denn ein Verjährungsrecht angenommen werden, welches aber, weil die Bestimmung der Zeit der Verjährung nur positiv sein kann, mit dem Naturrecht im Widerspruch steht.

Durch dieses Einverständniß sind die Rechte sicher geworden; nun kann es erst Verträge geben, und diese sind bindend. Die innern Bedingungen eines jeden Vertrags sind aber: Gewißheit, daß beide Theile über den Gegenstand des Vertrags schalten können, und daß die Moralität durch ihn nicht verletzt werde. Wo einer von diesen beiden Fällen ent-

gegen ist, da ist der Vertrag nichtig. Da es ferner oft Fälle geben kann, wo der Vertrag nicht erfüllt werden kann, oder wenigstens die unabgeänderte Erfüllung beiden Theilen schädlich wäre, so ist ein Mittel nöthig um jedes erworbene veräußerliche Recht durch etwas homogenes zu repräsentiren und es mit einem andern vergleichen zu können. Dieses Mittel ist das Geld. Durch das Geld wird erst Schadenersatz möglich. Das Geld als solches hat aber seinen Werth allein durch die Gesellschaft. Außer der Gesellschaft hat das Geld keinen Werth. Das Geld fieng mit der Gesellschaft an; was ich an Geld erlange, ist also ein solches Eigenthum, das ich mir in Bezug auf die Gesellschaft entschieden rechtlich erworben habe, weil jeder den Erwerb wußte, und er als Gelderwerb nie frühern Ansprüchen unterworfen sein kann, als die Gesellschaft dauert. Das Geld, wenn ich es unbedingt für Arbeit erhielt, bleibt daher mein, auch wenn ich mich von der Gesellschaft trenne, denn sie müßte sich widersprechen, wenn sie von irgend jemand in ihr eine Prätension, auf das von mir nach ihrem Ausspruch verdiente Vermögen in Geld, statt finden lassen wollte. Geld aber, das ich für Eigenthum erhielt, das ich nicht persönlich verdiente, kann sie mir abfodern. Es gilt aber das Geld nichts mehr als Geld; die Gesellschaft darf es nur bei ihren Mitgliedern für gültig erkennen, ich kann sie nicht zwingen, mir etwas dafür zu geben, für mich ist es nun nicht mehr Geld, es ist Waare.

Nun wird es leicht sein, die Behauptung des Verf. zu untersuchen: daß jemand ohne allen Anstand aus der Gesellschaft treten könne, daß er nicht einmal seinen Willen zu erklären brauche, sondern schon dies hinlänglich sei, wenn er nur die vertragsmäßige Hülfe unterlasse, und sich keiner Abbüßung dafür unterwerfe. Die Gesellschaft kann ihm nicht wehren, in den Naturzustand zurückzukehren, darüber bin ich

mit dem Verf. einig, aber sie hat vorher sehr viel mit ihm abzurechnen. Erstlich erklärt er, daß er mit dem Einverständniß: keine Rechtsuntersuchung weiter, als bis zum Dasein der sich auf dasselbe Recht beziehenden positiven Gesetze zurückzuführen; nicht mehr einverstanden ist. Die Gesellschaft hat also auch gegen ihn das Recht, einen absoluten Beweis aller seiner Rechtsansprüche zu fodern. Zweitens kann sie ihn zur gesetzmäßigen Hülfsleistung zwingen, in so ferne darüber ein Vertrag statt fand. Dieser Vertrag kann aber nur das betreffen, dessen Gültigkeit ganz von der Gesellschaft abhängt, nur Geld. Habe ich mich nun besonders verbunden, gegen den, mir von der Gesellschaft gesicherten Gelderwerb, ihr das Geld nie zu entziehen, so bleibt dies der Gesellschaft wenn ich ihr entsage; findet kein solcher Vertrag statt, so bleibt mir mein Geld. Es ist daher außer Geld, das aber als solches bei mir nichts mehr gilt, nichts mehr unstreitig mein, so bald ich der Gesellschaft entsage. Ich bin mit der Gesellschaft im Zustand des Kriegs.

Diese Behauptung wird völlig einleuchtend, wenn man den Begriff von Krieg genau bestimmt. Krieg und Gewaltthätigkeit wurden von jeher unterschieden. In beiden wird aber etwas durch Gewalt durchgesetzt; in beiden kann daher der Unterschied nicht in der Art des Verfahrens liegen. Er liegt aber auch nicht im Zweck, denn durch beide will ich etwas, das mir der andere nicht als Recht zugesteht. Der Unterschied muß daher in der Art liegen, wie beides anhebt. Wenn ich mir etwas mit Gewalt anmaßen will, so habe ich zwei Wege dazu; entweder die Sache geradezu zu nehmen, oder dem andern zu erklären, daß ich sein Recht nicht mehr anerkenne, und daß ich die Sache als noch anspruchfrei in Besitz nehmen will. Im ersten Fall, verübe ich Gewaltthätigkeit, im zweiten erkläre ich Krieg. Krieg ist daher die

Aufkündigung des Einverständnisses mit der bisher angenommenen Rechtskraft des Besitzers von irgend etwas. Zum Krieg ist daher die Kriegserklärung wesentlich nothwendig, sonst führt man nicht Krieg, sondern übt nur Gewalt aus. Wer aus der bürgerlichen Gesellschaft heraustritt, der erklärt ihr also auch dadurch, daß er ihre positiven Bestimmungen des Rechts nicht mehr anerkennt, (so lange er dies nicht thut, ist er noch in der Gesellschaft), den Krieg, und darf von ihr feindlich behandelt werden. — Das Auffallende dieser Behauptung wird dadurch gehoben, wenn ich weiter unten zeigen werde, daß es zweierlei ist, aus der bürgerlichen Gesellschaft, oder aus dem Staat überhaupt, und aus einem Staat in den andern zu treten.

Um den beschwerlichen Folgerungen auszuweichen, welche sich für den Fall einer Verletzung des bürgerlichen Vertrages, aus den von dem Verf. aufgestellten Behauptungen von dem Schadenersatz bei Verletzung der Verträge überhaupt ergeben, mußte der Verf. eine neue Theorie des Eigenthums aufstellen, die ich nun einer Prüfung unterwerfen will.

Sie beruht auf folgenden Gründen: „Wir sind unser Eigenthum. Dadurch wird etwas zweifaches angenommen: ein Eigenthum und ein Eigenthümer. Das reine Ich in uns, die Vernunft, ist Herr unserer Sinnlichkeit, aller unserer geistigen und körperlichen Kräfte; sie darf diese als Mittel zu jedem beliebigen Zweck gebrauchen. Um uns her sind Dinge, die nicht ihr Eigenthum sind; denn sie sind nicht frei: denn sie gehören nicht unmittelbar zu unserm sinnlichen Ich. Wir haben das Recht, unsere eigenen sinnlichen Kräfte zu jedem beliebigen Zwecke zu gebrauchen, den das Vernunftgesetz nicht verbietet. Das Vernunftgesetz verbietet nicht, durch unsere Kräfte jene Dinge,

die nicht ihr eignes Eigenthum sind, als Mittel für unsere Zwecke zu gebrauchen, noch, sie geschickt zu machen, ein solches Mittel zu sein. Wir haben also das Recht, unsere Kräfte auf diese Dinge zu verwenden. Haben wir Dingen diese Form eines Mittels für unsere Zwecke gegeben, so kann kein anderes Wesen sie gebrauchen, ohne entweder die Wirkung unserer Kräfte, mithin unsere Kräfte selbst, die doch ursprünglich unser Eigenthum sind, für sich zu verwenden; oder ohne diese Form zu zerstören, d. i. unsere Kräfte in ihrer freien Wirkung aufzuhalten; (denn daß das unmittelbare Wirken unserer Kräfte vorüber ist, thut nichts zur Sache; so lange die Wirkung dauert, dauert unser Wirken). Dies darf aber kein vernünftiges Wesen. Wir haben also das Recht, jeden andern von dem Gebrauche einer Sache auszuschließen, die wir durch unsere Kräfte gebildet haben. Dies Recht heißt bei Sachen das Eigenthum. Diese Bildung der Dinge durch eigene Kraft, (Formation) ist der wahre Rechtsgrund des Eigenthums; aber auch der einzige natürliche. Auf den Erdboden, so wie überhaupt auf allen rohen Stoff, haben wir nur ein Zueignungs- aber kein Eigenthumsrecht. Der rechtmäßige Eigenthümer der letzten Form ist Eigenthümer des Dinges. Ich gebe ein Stück Gold, welches ich rechtmäßig besitze, an den Goldschmid, mit dem Auftrage, mir einen Becher daraus zu machen. Ich habe ihm einen gewissen Lohn dafür versprochen: zwischen uns scheint ein Vertrag zu sein. Er bringt den Becher, und ich gebe ihm seinen Lohn nicht. Es war kein Vertrag zwischen uns; seine Arbeit war sein und bleibt sein. Aber das Gold ist ja mein? Mag ich es zurücknehmen, wenn ich kann, ohne den Becher mitzunehmen, oder ihn zu zerstören. Will er mich für meinen Verlust entschädigen, so ist das recht und gut, aber einen rechtlichen Anspruch auf seinen Becher habe ich nicht. Er ist rechtmäßiger Besitzer der letztern Form; denn er hat meinem Gold mit meiner Bewilligung seine

Form gegeben. Wäre er unrechtmäßiger Besitzer derselben; hätte er ohne meine Einwilligung mein Gold zum Becher gemacht: so müßte er mit oder ohne seine Form mir das Gold zurückgeben. Aus diesem allem erhellt, daß nicht der Staat, sondern die vernünftige Natur des Menschen an sich Quelle das Eigenthumsrechts sei, und daß wir allerdings nach dem bloßen Naturrechte etwas besitzen, und alle andere rechtlich vom Besitze desselben ausschließen können."

Diese Theorie des Eigenthums widerspricht der von dem Verf. aufgestellten Theorie der Verträge. Dort wird es als völlig rechtmäßig angesehen, daß ich jemand, der für einen Zweck arbeitet, um den Erfolg seiner Arbeit bringe; indem ich ihm sage: „er habe zwar die Arbeit gethan, weil ich ihm etwas anders dafür zu thun versprochen gehabt habe, ich hätte aber nun meinen Willen geändert und würde das nicht thun, was ich dagegen versprochen hätte, sondern ich wollte ihn auf eine andere Art für seine Mühe entschädigen." Allein diese Entschädigung, die in meinem Belieben steht, entschädigt ihn nicht, wenn er sich nicht verbindlich gemacht hat, sich selbige gefallen zu lassen; denn dadurch, daß er seinen Zweck nicht erreicht, sind seine Kräfte ihm von mir geraubt. — Nach dieser Theorie darf ich auch, wenn jemand geschwind über alles Ackerland nur Furchen zöge, ohne an eine weitere Bearbeitung desselben mehr zu denken, wenn ich auch der größten Noth dadurch ausgesetzt wäre, doch nie ein Stück von diesem Land anbauen; denn „ich darf nie die freie Wirkung eines freien Wesens stören, und diesem Verbote entspricht in uns ein Recht, eine solche Störung zu verhindern." Wenn es auf das Recht, das in uns dem Verbot entspricht, ankommt, so spricht es gewiß lauter gegen den, der einen Vertrag bricht, als gegen den, der mir mein Eigenthum raubt. Fast alle Menschen werden mehr aufgebracht über den sein, der sie mit einem lü-

genhaften Versprechen, dem er die Form eines Vertrags gab, hintergeht, als gegen den, der sie bestiehlt.

Das Zueignungsrecht auf die Materie hat keinen andern Grund, als mein Bedürfniß: denn, aus dem Moralgesetze läßt es sich nicht einsehen, wie ich dazu gelangen könne, etwas zum Gegenstand meiner Willkür zu machen, das sich zu jeder möglichen Willkür eben so verhält, als zu der meinigen. Das Vernunftgesetz verbietet mir zwar nicht, ein Eigenthum zu erlangen, aber, es bestimmt mir kein Eigenthum; es giebt keinen Fall an, wodurch es mir eine besondere Erlaubniß zu diesem oder jenem giebt. Ich werde ganz durch Zufall und Bedürfniß bestimmt. Diese Bestimmung will aber das Vernunftgesetz in andern Fällen schlechterdings nicht. Noch weniger kann ich dadurch gegen einen andern ein Recht erhalten. — Ich darf die freie Wirkung eines freien Wesens nicht stören, sagt unser Verf.; und, was daher einmal jemand zu seinem Zweck brauchbar gemacht, was er formirt hat, das muß ich ungestört lassen. Eben so bündig könnte ich auch schließen: ich darf die freie Wirkung eines freien Wesens nicht stören, ich störe sie aber, wenn ich irgend etwas dem Wirkungskreis desselben entziehe, also darf ich dies nicht, darf kein Eigenthum haben. Beide Schlüsse sind gleich bündig, also muß der Fehler in der Zweideutigkeit des Princips liegen. Diese Zweideutigkeit ist leicht zu finden, sie liegt in dem Gesichtspunkt. Ich kann nämlich bald mich als dem Verbot unterworfen denken, und dann muß ich alles unangetastet lassen, was irgend jemand formirt hat; oder ich kann andere als dem Verbot unterworfen denken, und dann mögen sie zwar formiren, aber sie dürfen sich nichts Eigenes anmaßen. Das Princip, von dem der Verf. ausgeht, ist also mit der Allgemeingültigkeit eines moralischen Willens unverträglich, und also unbrauchbar, und falsch. Das Wahre an des Verf. Behauptung ist der

Satz: wahres absolutes Eigenthum ist nur die Form, die eine Sache von uns erhält. Denn dies setzt eine Sache in ein bestimmtes Verhältniß zu unserer Willkür. Wenn ich aber kein bestimmtes Recht habe, etwas zu formiren, so muß ich mein Eigenthum verlieren, wenn ich meine Form nicht vom Stoff trennen kann. Daß ich meine Kräfte verliere, schadet nichts, sie können nicht in Anschlag kommen, wenn sie nicht rechtlich gebraucht sind.

Das von dem Verf. aufgestellte Princip des Eigenthums wird auch noch durch eine andere Folgerung verdächtig; wenn es nämlich unbedingt gelten soll (und dies muß ein Princip, wenn es nicht als durch ein anderes eingeschränkt vorgestellt wird), so führt es dahin, daß jemand das Recht und das Vermögen hätte, sich ohne Mühe so vieler Güter zu bemächtigen, daß alle seine Mitmenschen um ihn her aus Mangel umkommen müßten. Du willst z. B. die Früchte eines Baumes: streue nur Blätter um ihn herum; die Früchte kann ein Anderer wohl nehmen, aber nur deine Blätter soll er nicht zertreten. Du willst ein schönes Stück Land: ziehe nur mit einem Staab so viel Linien herum, daß man auf eine derselben treten muß, um hineinzukommen; es mag dann ein anderer dir alles Erdreich nehmen, so bald er es nur kann, ohne über die Linien zu gehen (S. 142). So sonderbar diese Folgerungen sind, so richtig fließen sie aus dem unbedingten Princip der Formation. Wollte man aber das Princip einschränken und sagen, nur die Formation giebt ein Eigenthum, die einem zum menschlichen Leben gehörigen Bedürfnisse entspricht, so würde man sich wieder neuen Schwierigkeiten aussetzen, weil man erst bestimmen müßte, was Bedürfniß ist. Was folgt aber aus dem Satze: die Form ist mein Eigenthum? Dies, daß wenn den Menschen überhaupt der Stoff eigen ist, der von mir geformte Stoff mir mehr eigen ist als andern. Das

Bedürfniß bleibt dabei immer die Quelle des Eigenthums für die Menschen überhaupt, die Formation aber ist es für die Menschen insbesondere. Sie giebt aber kein absolutes Recht auf den Stoff, sondern nur einen Anspruch, daß die andern ihm ein Recht im Verhältniß gegen sie darauf zuerkennen sollen. Das Princip des Eigenthums, ist daher: ich darf das als Eigenthum behaupten, worauf ich, ohne daß mich jemand hinderte, oder ohne daß jemand beweisen kann, daß es schon ein älteres Product seiner Kräfte war, einen Theil meiner Kräfte verwandt habe, und das nicht das nothwendige Bedürfniß, sondern nur die Willkür mir abfodern will. Es giebt nur respectives Eigenthum. Da dies aber ganz von dem Erwerb durch eine zweckmäßige Formation abhängt, und weder die Herrenlosigkeit einer Sache im Naturzustand erwiesen, noch die Art der Formation, die als zum rechtmäßigen Besitze hinlänglich erkannt wird, ohne bestimmte Uebereinkommniß festgesetzt werden kann, so kann es im Naturzustand kein als rechtmäßig anzuerkennendes (rechtskräftiges) Eigenthum geben. Das Eigenthum und die Verträge sind beide als rechtmäßig und, wenn sie anerkannt werden, als verbindlich und unantastbar im Naturzustande zu erkennen; aber es ist nicht möglich über den Fall, wo ein Vertrag und ein Eigenthum statt findet, mit Sicherheit zu erkennen. Im Naturzustand ist die Rechtmäßigkeit von beiden möglich, aber die Rechtskräftigkeit kann nur in der bürgerlichen Gesellschaft behauptet werden. Ein Recht aber, das nicht in Rechtskraft übergehen kann, ist eine bloße Idee, die an sich nichts bestimmt, sondern nur zum Regulativ dient, um darnach zu bestimmen, was in der bürgerlichen Gesellschaft, durch die Gesetzgebung als Recht bestimmt werden kann. Eigenthum wird also zwar nicht durch die Gesellschaft erst möglich, aber es wird allein durch sie wirklich. So bald ich aus der bürgerlichen Gesellschaft trete, so habe ich allen Beweis verloren, daß es eine herrenlose Sache war, was ich

occupirt hatte. Alle Beweiſe des Rechts gründen ſich auf einen Zuſtand, der als primitiv angeſehen werden muß, und dieſes kann nur poſitiv beſtimmt werden.

Außer der bürgerlichen Geſellſchaft iſt keine Deduction eines erlangten Rechts möglich. Jede Deduction gründet ſich nämlich auf ein Factum, wodurch ich in den Zuſtand kam, der entweder nach dem Sitten- oder nach einem poſitiven Geſetz mir ein Recht ertheilt. Das Factum iſt nun entweder ein Factum des bloßen Seins: daß ich z. B. ohne alle wirkliche Relation gedacht (die Möglichkeit der Relation gehört zu meinem abſoluten Sein) ſo und ſo exiſtire; oder ein Factum des relativen Seins, (der Relation): daß ich z. B. dieſe oder jene Sache verfertigt, mit dieſem oder jenem einen Vertrag geſchloſſen habe u. ſ. w. Aus einem Factum der erſten Art deduciren ſich allein die Menſchenrechte; alle übrigen aber aus einem Factum der zweiten Art. Jedes Factum der zweiten Art ſetzt aber, wenn etwas als Recht dadurch entſchieden werden ſoll, voraus, daß es ein primitives Factum ſei, dem keines vorhergieng, welches das Recht ſchon als erworben beſtimmte, und alſo es aus der Claſſe der noch herrenloſen Dinge ausnimmt. Da nun kein abſoluter primitiver Zuſtand ſich denken läßt, ſo findet im Naturzuſtand auch keine rechtskräftige Deduction ſtatt. Das Naturrecht beruht daher auf einer bloßen Fiction eines primitiven Zuſtandes, und ſucht zu beſtimmen, welche Geſetze die Menſchen in ihren Handlungen, die um ihrer Bedürfniſſe willen geſchehen, befolgen müſſen, damit das Moralgeſetz Cauſſalität in der Erſcheinung haben könne. Da das Bedürfniß Einzelnheit meines Willens vorausſetzt, und das Moralgeſetz Allgemeingültigkeit fodert, ſo iſt das ganze Naturrecht, als die Wiſſenſchaft der nothwendigen Ausnahmen von der durchgängigen Beſtimmung unſerer Handlungsweiſe durch das Moralgeſetz um ſeiner Einführung in das menſchliche

Leben willen zu betrachten. *) Da der primitive Zustand eine Fiction ist, das Naturrecht aber doch schlechterdings Caussalität haben muß, wenn die Menschen leben, sich erhalten und als moralische Wesen sich zeigen sollen, so muß diese Fiction in etwas wirkliches verwandelt, ein Zustand der Menschen als primitiv festgesetzt und angenommen, gewisse Zeichen, welche die Wirklichkeit eines Factums, aus dem ein Recht folgt, für jedermann unzweifelhaft darthun müssen, bestimmt, und die Regeln der Rechte der Selbstprüfung entzogen, und unbedingt gültig festgesetzt werden. Es muß bürgerliche Gesellschaft sein, damit das Naturrecht Caussalität haben kann. Da im Naturrecht ein absoluter primitiver Zustand vorausgesetzt, da kein Gesetz der Selbstprüfung entzogen, und das Factum nicht um gewisser Zeichen willen, sondern als an sich wahrgenommen wird, so sind die bürgerlichen Gesetze als Ausnahmen von dem Naturrecht zu betrachten. Nachdem sie mehr oder weniger nothwendige Ausnahmen sind, sind sie bessere oder schlechtere Gesetze. Die Lehre von den nothwendigen Ausnahmen von den Gesetzen des Naturrechts, um der Rechtskraft der natürlichen Rechte selbst willen, ist die Theorie der Gesetzgebung. Die Lehre von den für nothwendig gehaltenen die Rechtsgelahrtheit.

So wie ich durch Verzicht auf alles, was mir nach dem Naturrecht gehört, die Möglichkeit verliere, als moralisches Wesen zu erscheinen, so verliere ich durch Verzicht auf die bürgerliche Gesellschaft, das Vermögen, meine Rechte mit un-

*) Es geschieht hier keine Ausnahme von der Regel, insoferne ein unter sie gehöriger Fall nicht durch sie bestimmt würde; sondern nur insofern, als etwas, von dem aus erst ihre Anwendung möglich ist, ohne sie bestimmt wird. Das Princip des Naturrechts ist die möglich größte Caussalität des Moralgesetzes in der Erscheinung.

bestrittener Rechtskraft geltend zu machen. Ich kann daher so wenig aus dem Staat in den Naturzustand treten, als ich aus diesem in das Reich der bloßen Sittlichkeit treten kann. Der Naturzustand im Gegensatz des Staates ist eine bloße Fiction, so wie das Leibnitzische Reich der Gnade im Gegensatz des jetzigen Zustands des Menschen. Aber weil die Entscheidung unter dieser Fiction allgemeingültig wird, so ist sie die Regel für die analoge Entscheidung in der Wirklichkeit. So wie das Sittengesetz das Primat gegen das Naturrecht hat, so hat ihn das Naturrecht gegen den Staat. Ich kann zwar im Staate auf manches Verzicht leisten, das mir nach dem Naturrecht erlaubt wäre, und dagegen eben so mich zu manchem verbindlich machen, das ich nach dem Naturrecht nicht muß; aber ich kann mich nicht verbinden, etwas zu thun, das ich nach dem Naturrecht nicht darf, und etwas zu leiden, was meinen Rechten, die sich auf ein Factum des Seins gründen (meinen Menschenrechten) zuwider ist. So wenig aber das Naturrecht einen Vertrag voraussetzt, so wenig setzt ihn der Staat voraus. Er entsteht als Naturwirkung aus der moralischen mit physischen Bedürfnissen verbundenen Anlage des Menschen. Seine Güte muß aus der Annäherung zum idealen Zweck beurtheilt werden, und die Verbindlichkeit gegen ihn gründet sich allein auf diesen Zweck.

Um also die Frage über das Recht der Staatsveränderung zu entscheiden, bedarf es der Theorie der Verträge und des Eigenthums nicht. Ein Vertrag, der gültig geschlossen werden konnte, muß gehalten werden, und ein Eigenthum, das anerkannt worden ist, muß so lange, als das Factum seiner Deduction für richtig gehalten wird, respectirt werden. Aber über beide kann als äußerer Richter nur der Staat entscheiden. Daß ich wegen meiner Cultur dem Staat nicht verpflichtet bin, ist dadurch völlig klar, weil ich bloß um mich zu

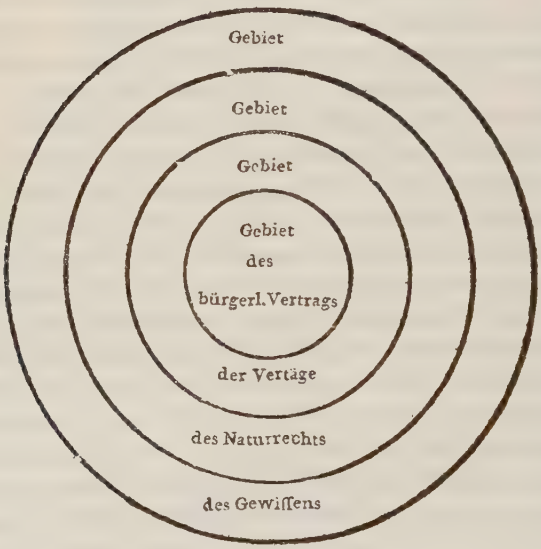
cultiviren, in einen Staat zu treten habe, und also durch die Cultur der Staat nur das leistet, wozu er mir verpflichtet ist. Die Frage: ob ich ein Recht zu einer Revolution habe? beruht auf der: erfüllt der Staat seine Bestimmung? Diese Bestimmung kann, da die Moral für das Gewissen sorgt, und das Naturrecht für die Caussalität des Sittengesetzes in der Erscheinung durch das Individuum, keine andere sein, als Caussalität des Sittengesetzes in der Erscheinung durch die Gattung. Erfüllt der Staat diese Bestimmung nicht, so muß er geändert werden, und giebt es mehrere Modificationen des Staats (Staaten) so muß es mir frei stehen, in denjenigen zu treten, der sie am besten erfüllt. Finde ich keinen solchen Staat, so kann ich selbst mit mehrern eine Verbindung treffen, den bisherigen für uns so zu modificiren, daß er sie erfüllt, wenn auch gleich die übrigen noch überzeugt sind, daß die ältere Modification sie erfülle. Handelt ein Staat dieser Bedingung zuwider, hindert er die Aufklärung und die Denkfreiheit, so ist er gar nicht mehr Staat, er ist eine Hölle, aus der sich die Menschen retten und sie zerstören sollen. Ein Staat verdient den Namen eines Staats nur dadurch, daß er dem Naturrecht Caussalität giebt Es giebt nur Eine Sittlichkeit, Ein Naturrecht, und Einen Staat, so wie es nur Eine Menschengattung giebt; aber, da der Staat bloßes Mittel zur Rechtskraft des Naturrechts ist, so ist er nur seinem Zwecke nach bestimmt, und die Mittel hängen von der Einsicht ab. Es giebt also verschiedene Modificationen des Staats, und diese machen das aus, was man verschiedene Staaten nennt.

Man hat bisher verschiedene Staaten wie Menschen im Naturzustande betrachtet; aber dieser Gesichtspunkt ist nicht richtig. Denn die Menschen im Naturzustande haben keine als allgemeingeltend vorauszusetzende Facta, aus denen sich ihre

Rechte deduciren lassen: dies haben aber die Staaten von dem Zeitpunkt an, als sie einander als Staaten erkennen, und am ersten frei und ungezwungen Frieden miteinander schlossen. Wenn auch dieser Frieden aus den Krieg entsprang, so ist er doch als freiwillig anzusehen, wenn dieser Krieg nicht bloß zufällig über die verschiedenen Rechte entschieden hat, sondern auch nach dem Willen der Parteien darüber entscheiden sollte. Nach dem Frieden sind sie also übereingekommen, ihren jetzigen Zustand als primitiv anzusehen, und ihre Rechte von ihm aus zu deduciren. Sie leben also in bürgerlicher Gesellschaft. Dieser Staat der Staaten unterscheidet sich also von den einzelnen Staaten nur dadurch, daß in ihm der Einzelne noch so viele Macht hat, daß er dem Rechtsausspruch widerstehen kann. Die verschiedenen Staaten, die einander anerkennen, sind daher nicht wie Individuen zu betrachten, die im Naturzustande leben, sondern wie Individuen, die in einer so schlechten bürgerlichen Verfassung leben, daß die zu erkennenden Rechte nicht zugleich zu erlangende sind. Sie leben in keiner Anomie, wie die Menschen im Naturzustande, sondern nur in einer Anarchie. Es giebt daher nur Einen Staat, gegen den sich die einzelnen Staaten eben so verhalten wie der einzelne Mensch zum Menschen als Gattungsbegriff. Wenn man also vom Staat ohne nähere Bestimmung spricht, so kann man nur diesen Staat verstehen. Zu diesem ist aber kein Vertrag nöthig, er ist sittlich nothwendig und muß seinen wesentlichen Momenten nach schon gebildet sein, ehe über die Modificationen, welche die besondern Staaten auszeichnen, Verträge geschlossen werden können, die ihrer Gültigkeit nach alle unter dem Zweck des Staats stehen, und, in wie ferne sie diesem nicht entsprechen, unmoralisch und ungültig sind. In dieser Rücksicht sind alle Staaten miteinander zu Einem Staate verbunden, und die Frage: unter welchen Bedingungen kann ich aus einem Staat in den an-

dern treten? muß ganz anders beantwortet werden, als die Frage: ob ich aus dem Staate treten könne?

Nach dieser Voraussetzung erhält man ein ganz anderes Verhältniß der verschiedenen Gebiete des Naturrechts, der Verträge und des bürgerlichen Vertrags, als das von dem Verf. angegebene. Er stellt es S. 158 so vor:

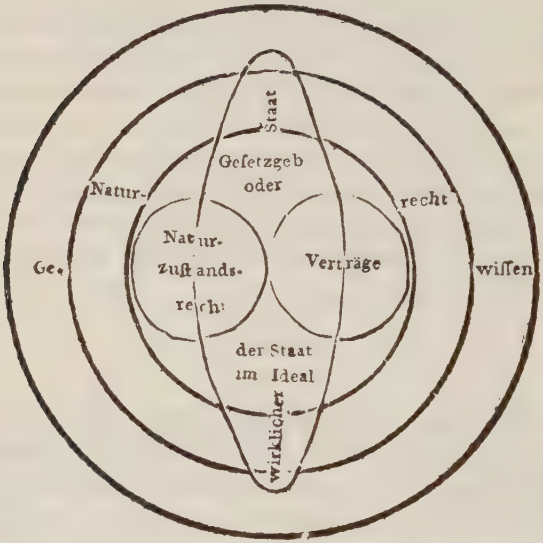


Um meine Vorstellung von diesen verschiedenen Gebieten anschaulich darzustellen, muß ich vorher noch den Begriff von Naturrecht näher bestimmen. Naturrecht kann das Recht heißen, das ich im Naturzustande, als gegen jeden rechtsgültig, voraussetzen darf; dann gehören die Menschenrechte allein unter das Naturrecht, indem alle Rechte, die sich auf ein Factum der Relation gründen, wegfallen. Naturrecht kann aber auch das Recht heißen, das ich durch die Fiction des Factums erkennen kann; dann ist sein Gebiet so weit und noch weiter als man es in den neuesten Lehrbüchern ausgedehnt hat. Um alle Verwirrung zu vermeiden, will ich ersteres Naturzustandsrecht nennen, und für das zweite den Namen Naturrecht beibehalten.

Nach dem, was ich bisher gesagt habe, gehören die Verträge und alles, was sich darauf bezieht, als, Eigenthum, Dienstleistung u. s. w., nicht zum Naturzustandsrecht. Diese Rechte können erst im Staat wirklich werden. Der Staat nähert sich mehr oder weniger dem Ideal der Gesetzgebung, und soll, als vollkommen gedacht, selbiges realisiren. Das Naturrecht ist der Zweck der Gesetzgebung, und bestimmt daher den Umfang der Gesetzgebung, umfaßt aber weit mehr, weil die Gesetzgebung nur die nothwendigen Ausnahmen davon zu ihrem Gebiete hat. Das Gewissen entscheidet über alles.

Ich stelle daher die verschiedenen Gebiete des Gewissens, der Naturrechte, der Gesetzgebung, des Staats im Ideal, des Staats als modificirt in der

Wirklichkeit, des Naturzustandsrechts und der Verträge so vor:



Der wirkliche Staat erstreckt sich bald in das Gebiet des bloßen Naturrechts und des Gewissens, bald umschließt er nicht einmal das Naturzustandsrecht und das Gebiet der Verträge. Er ist gleich fehlerhaft, er mag über das Gebiet der Gesetzgebung ausschweifen oder es nicht umfassen. Nothwendig muß er aber in eben dem Maße weniger Menschenrechte umfassen, in dem er weiter in das Gebiet des Gewissens ausschweift. Als moralisches Wesen bin ich dem Staat nur so weit verbunden, als sein Gebiet mit dem der Gesetzgebung zusammenfällt, denn er soll mich nicht weiter bestimmen. Aber es ist zugleich nothwendig, daß ich dieses Gebiet unfehlbar kenne, wenn ich den

wirklichen Staat darauf beſchränken will. Ich muß ferner, wenn ich für andere den Geſetzgeber machen will, die Mittel kennen, die nothwendig ſind, dem Naturrecht Cauſſalität zu verſchaffen.

Da ich nun durch jede Revolution mich zum Geſetzgeber erhebe, ſo iſt daher die Frage über die Rechtmäßigkeit einer Revolution aus einem doppelten Geſichtspunkt zu betrachten: aus dem ihrer Rechtsmöglichkeit, und dem ihrer Weisheit, weil ich dadurch nicht allein für mich als Individuum, ſondern für die Gattung handle. — Nur bei dem Austreten des Einzelnen aus einem Staat iſt die Frage über die Rechtmäßigkeit zugleich durch die Frage über die Rechtsmöglichkeit entſchieden.

Dem Verf. in allen einzelnen Behauptungen zu folgen und zu zeigen, welche nach den Principien, die hier aufgeſtellt worden ſind, wegfallen oder eingeſchränkt oder beſtätigt werden, wäre theils ein zu weitläuftiges, theils auch ein unnöthiges Unternehmen, weil ein aufmerkſamer Leſer des Beitrags und dieſer Recenſion leichtlich dies Geſchäft ſelbſt wird unternehmen können. — Die merkwürdige Stelle über die Juden behalte ich mir zur nähern Prüfung, in Verbindung der Schrift des Hrn. Aſcher, die durch ſie veranlaßt wurde, vor.

Das zweite Heft, das die begünſtigten Volksclaſſen zum Gegenſtand hat, wird kürzer durchgegangen werden können, weil faſt alle Reſultate, die der Verf. hier vorträgt, ſich auch zugleich aus meinen Principien ergeben, nur mit dem Unterſchiede, daß ſich, nach meinem Urtheile, auch hier die Rechtmäßigkeit nur durch die Weisheit beſtimmen läßt, mit welcher der wirkliche Staat dem Ideale näher gebracht werden muß.

Um die Reſultate, die hier folgen, herauszubringen, hätte der Verf. nicht nöthig gehabt, das Naturrecht auf eine ſolche

Weise zu verstellen, als durch seine Theorie der Verträge geschehen ist. Sobald der Satz: „Es ist ein unveräußerliches Recht des Menschen, auch einseitig, sobald er will, jeden seiner Verträge aufzuheben;" als richtig vorausgesetzt wird, so giebt es nie eine Rechtsfrage zu entscheiden. Denn mit allem, was ich veräußern darf, kann ich immer schalten wie ich will, kein Mensch kann je ein Recht darauf erlangen; denn woher sollte dies kommen, als von einem Vertrag? Dieser giebt ihm aber keines. — Der Verf. beweist meistens sehr richtig worüber kein rechtsgültiges Versprechen statt findet, und nimmt also gleichsam die Behauptung selbst zurück, daß gar kein rechtsgültiges Versprechen statt finden könne.

Die Art, wie der Verf. die Entstehung unsers Adels erklärt, überlasse ich Geschichtskundigen zur nähern Beurtheilung. Mir scheint es, bei der Beurtheilung: ob ein Volk einen eigentlichen Adel habe? vorzüglich darauf anzukommen, ob die Verheirathung eines aus diesem Stamme mit einem Gemeinen, eine Mißheirath war; und daß daraus muß entschieden werden, ob es zu Ludwigs des Frommen Zeiten und noch viel früher, unter den Teutschen zu Tacitus Zeiten, einen Adel gab; wie mir wahrscheinlich ist; oder ob man ihn erst von den Turnieren an rechnen könne. Richtig unterscheidet der Verf. unter Adel der Meinung und Adel des Rechts. Aber man muß den Adel des Rechts auch noch in den Adel des Stammes und den Adel der Ertheilung unterscheiden, wenn man den Gesichtspunkt ganz genau fassen will. Stammadel ist jederzeit auch Rechtsadel, aber ertheilter Rechtsadel findet nicht nothwendig statt, wo es Stammadel giebt, und hat auch nicht immer alle Rechte des Stammadels. Der Verf. hat daher höchstens nur bewiesen: daß sich kein ertheilter Rechtsadel, der die Rechte des Stammadels genoß, vor den Turnieren erweisen lasse; aber nicht: daß vorher kein

Stammadel exiſtirte. Alles, glaube ich, kommt auf die Mißheirathen an; ſo bald man Spuren von dieſen findet, ſo giebt es wahren rechtlichen Stammadel.

Das ſechſte Cap. von der Kirche, in Beziehung auf das Recht einer Staatsveränderung, hat meinen ganzen Beifall, was die Reſultate und diejenigen Behauptungen des Verf., die mit ſeiner Lehre von Vertrag, Eigenthum und Staat nicht zuſammenhängen, betrifft. Auch die Kirche läßt ſich nicht aus einem Vertrag herleiten; ſie verhält ſich beinahe zur Religion, wie der Staat zum Naturrechte. Der Unterſchied des Verhältniſſes liegt aber darinn, daß der Staat die nothwendigen Ausnahmen vom Naturrecht um dem Naturrecht Cauſſalität im geſelligen Leben zu verſchaffen enthält, die Kirche aber der Religion als ſolcher nie Cauſſalität verſchaffen kann, weil die Religion nie anders als in Handlungen in die Erſcheinung übergehen kann, die jederzeit ſchon unter der Moral und dem Naturrecht ſtehen. Die Kirche kann alſo für die Wirkung der Religion nichts thun, ſondern nur für die Erkenntniß derſelben, die ohne ſymboliſche Darſtellung urſprünglich nicht bei den Menſchen erweckt worden wäre. Die Kirche iſt als eine Ausnahme von den Geſetzen der Religion zu betrachten; denn ſie zeigt Körper, da jene nur auf Geiſt dringt; ſie iſt aber keine an ſich, ſondern nur eine durch den Mangel an Aufklärung nothwendige Ausnahme.

Es muß ſo lange eine ſichtbare Kirche geben, als es keine allgemeine Religion giebt. Die Kirche iſt daher eine, dem praktiſchen Intereſſe der Religion (Anbetung im Geiſt und der Wahrheit) zuwiderlaufende Anſtalt, die aber zur Beförderung des theoretiſchen Intereſſe der Religion (Kenntniß des Anzubetenden und der Wahrheit) nothwendig iſt, weil ſich in der Zeitfolge das Menſchengeſchlecht nur nach und nach durch gegebene Veranlaſſung ausbildet.

Der Grund dieser ausführlichen Prüfung ist theils die Wichtigkeit der geprüften Schrift selbst, theils der Wunsch, daß sie um ihrer Freimüthigkeit willen recht viele Leser erhalten möchte, theils die Absicht, dem Nachtheil, den die Principien stiften könnten, vorzubeugen, ohne daß die Wahrheit der einzelnen Untersuchungen dadurch verdunkelt würde.

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Friedrich Immanuel Niethammer

Professor der Philosophie zu Jena.

Zweiten Bandes Zweites Heft.

1795

im Verlag der neuprivilegirten Hof-Buchhandlung

in Neu-Strelitz.

Innhalt des sechsten Hefts.

Abhandlungen.

1) Sätze und Gegensätze zur Grundlegung eines neuen Systems der Philosophie. Von Herrn D. Weißhuhn. S. 85.

2) Unmöglichkeit eines speculativen Beweises für das Dasein der Dinge. Widerlegung des Idealismus aus Gründen der praktischen Vernunft. Von Herrn Prof. Reeb zu Bonn. 118.

3) Versuch über den Begriff des Rechts. 138.

I. Recensionen philosophischer Schriften.

Fortsetzung der Uebersicht der pädagogischen Literatur.

9) Ideal eines Lesebuchs für Bürger- und Landschulen. Von M. K. T. Thieme. S. 163.

10) Gutmann oder der sächsische Kinderfreund. Von M. K. T. Thieme. 164.

11) Briefe über moralische Erziehung. Von Jonathan Schuderoff. 165.

12) Ueber den Endzweck der Erziehung, und über den ersten Grundsatz einer Wissenschaft derselben. Von J. C. Greiling. 166.

13) Philosophische Briefe über das Princip und die ersten Grundsätze der sittlich-religiösen Erziehung. Von J. C. Greiling. 166.

14) Archiv der Erziehungskunde für Teutschland. 169.

15) Ueber die wesentlichen Vorzüge der Inoculation und unvollkommenen Blattern ꝛc. Von C. W. Hufeland. 170.

16) Gymnastik für die Jugend. Von Gutsmuths. 171.

17) Grundriß einer Theorie der Mädchenerziehung. Von F. H. C. Schwarz. 175

I.

Sätze und Gegensätze zur Grundlegung eines neuen Systems der Philosophie.

1. Der populäre Theil.

„Da die Contemplation des gelehrten und die Ansicht des schlichten Verstandes, in Absicht auf dieselben Gegenstände, gewöhnlich so verschieden als die Bedürfnisse sind, welche beide zum Betrachten oder Speculiren treiben: so ist auch nicht zu verwundern, wenn beide, von einerlei Erklärungsgründen, sich ganz verschiedentlich befriedigt fühlen. Nun liegen freilich dem Gelehrten die Bedürfnisse des Nichtgelehrten so nahe nicht, als seine eigenen. Allein der Stand der Speculation, worauf man sich mit so viel Stolz erhoben fühlt, ist doch nur ein Stand der Kunst, aus welchem selbst der tiefsinnigste Kopf über lang oder kurz in den natürlichen Gesichtskreis zurück muß. Würde es daher nicht wenigstens der Klugheit gemäß sein, auf

dieſen Fall im Voraus Bedacht zu nehmen; wenn es auch weniger der Billigkeit gemäß wäre, den minder geübten und geſchärften Augen, aus jener hohen Sphäre, wohin ſie voll beſcheidener Erwartung blicken, lieber etwas Licht und Aufklärung, als noch mehr Dunkelheit und Nebel zuzuführen?"

Von dieſer Art waren nicht ſelten die Betrachtungen, welche ſich mir aufdrangen, ſobald ich mich aus der Region des Speculirens, worinn ſich mit einem Kant zu verlieren ſo geiſterhebend iſt, in den gewöhnlicheren Zuſtand gemeiner Lebensgefühle zurückgeſetzt ſah. Indeſſen machte der Wechſel dieſer Zuſtände, Gedanken dieſer Art doch nie ſo lebhaft in mir rege, als wenn er auf das Nachdenken über die Form des Raums und der Zeit erfolgte. Auf meiner Stube, das tiefſinnige Werk des großen Denkers in der Hand, fand ich nichts ſo bündig erwieſen, nichts ſo handgreiflich dargethan, als daß Raum und Zeit bloß Weſen unſerer Einbildungskraft wären. Kein Bedürfniß der Speculation blieb mir ſo mehr unbefriedigt.

„Raum und Zeit ſind nicht Begriffe von Gegenſtänden abgezogen; denn ich faſſe ſie mit Eins, und ganz, und unmittelbar, welches alles bei Begriffen nicht der Fall iſt. Auch ſetze ich die Dinge hinein, und ſogar Dinge die mir noch nicht gegeben ſind. Raum und Zeit ſind mithin Anſchauungen: daher die Evidenz der Mathematik. Raum und Zeit ſind ferner auch nothwendige Anſchauungen, da ſie als urſprüngliche Producte unſerer Einbildungs-

kraft vor aller bestimmten Anschauung vorhergehen: daher die Reinheit und Nothwendigkeit mathematischer Constructionen. Endlich sind Raum und Zeit zwar nothwendige Formen, aber nur von Gegenständen unsrer Sinne. Nun kann uns zwar das sinnliche Bewußtsein sonach nichts als Erscheinungen liefern; ja wir selbst, so fern wir uns unserer innerlich und äußerlich bewußt sind, sind nichts besseres. Immerhin! Die Wesen selbst, bleiben doch, als Grund der Erscheinung, nach wie vor stehen; und nun, welche Aussicht in eine Welt der Gedanken eröffnet sich mit Eins vor unsern Blicken! Es ist wahr, erkennen läßt sich darinn nichts; denn zum Erkennen brauchen wir Sinne. Indessen reichen doch unsere Gedanken dahin, die nun nicht mehr sich leerer Phantasie verdächtig machen, seitdem wir finden, daß selbst unsere Sinne von dieser Gedankenwelt ausgehen, und in diese Gedankenwelt sich verlieren!!"

Vergnügt, entzückt über diese Erfindung des tiefforschenden Mannes, als wäre es mein eigner Fund, verließ ich das Zimmer, um im Freien, der Fesseln des speculativen Denkens, durch den Anblick der Natur entledigt zu werden. Allein hier ward mir ganz anders zu Muthe, als ich wohl erwartet hatte. Die wissenschaftliche Grille saß mir noch im Kopfe, und so dünkte mich der Anblick des schönsten Himmels fürchterlich, die reizende Gegend um mich her, war ein bezaubertes Land, das mich mit räthselhaften Gefühlen ängstigte, und das ganze weite Rund glich völlig einer Feenwelt. „Wie," sagte ich zu mir selbst, „alles, was du siehest, und was du nicht siehest,

„welches unendlich mehr ist, alles dieses hast du selbst, nach sei„ner ganzen Ausdehnung, mit einem Schlage deiner Einbil„dungskraft dahin gezaubert? Zwar steckt ein Ding an sich „in dieser ungeheuern Masse, aber wo soll man es suchen? „Weder über mir, noch unter mir; weder zur Rechten, noch „zur Linken. Denn ohne mich ist durchaus kein Ort für dieses „wunderbare Ding vorhanden. Ohne mich? Und wer bin ich „denn? Ich erschrecke; nichts bin ich, als Erscheinung von „Etwas, das mir eben so unbekannt ist, als diese Dinge „außer mir, die von mir Ausdehnung, Bewegung und was „weiß ich, sonst noch erhalten; von mir, der ich selbst nichts „als Erscheinung bin. Welch' ein Gedanke!

— — — wie ungeheuer steht sein Bild vor mir!"

So besprach ich mich, bei solcherlei Anlässen, anfangs mit mir selbst; und ward nicht selten versucht, mich mit jenem Sklaven aus der alten Komödie zu vergleichen, der sich nicht wenig verwunderte: „ohne sein Wissen etwas Wichtigeres bewerkstelliget zu haben, als mit seinem Wissen und Willen je zuvor." — Denn man sage mir, kann wohl etwas seltsamer sein, als ein blind wirkendes Vermögen zu besitzen, das die selbstthätigsten in Uns an selbstthätiger Wirksamkeit unendlich übertrifft, ohne daß man sich dieser überschwenglichen Kraft auch nur im mindesten bewußt würde?

Uebrigens bin ich überzeugt, daß kein kritischer Philosoph Ursache haben wird, dieses Geständniß befremdlich zu finden.

Wenigstens kenne ich keinen, der nicht die Idealität der Zeit und noch mehr des Raumes, mit allen seinen Gefühlen ganz unverträglich gefunden hätte. Indessen die Brauchbarkeit dieser Idealität zu wissenschaftlichen Erklärungen, macht, daß man sich zu überreden sucht, und endlich mit einer Art von speculativer Verhärtung, auf die Widerstrebungen des gesunden Verstandes gar nicht weiter achtet.

Allein das Gemüth kann sich wohl verläugnen, aber nicht verlassen. Man mag die noch so fein gesponnenen Vorurtheile noch so sorgfältig hineinbringen: sie halten gegen die Urempfindungen doch nur ein Zeitlang Stich. Diese arbeiten sich mit unwiderstehlicher Kraft immer wieder empor, und suchen ihre Auswege. Fährt man gleichwohl fort, ihnen die Oeffnung zu versperren: so kehren sie entweder ihre Gewalt nach Innen, graben unter sich, verengern den Geist und machen ihn spitzfindig; oder sie brechen mit Ungestüm in gewaltthätigen Explosionen aus: wodurch die ganze mühsame Speculation, und zwar gerade der am meisten consequenten Köpfe, entweder in den Abgrund des Pantheismus ohne Rettung vergraben wird, oder in den Dunstkreis des Egoismus auffährt und sich verflüchtiget. So geht es, nach Charakter und Umständen, den Philosophen selbst, in deren Köpfen Speculation und natürliches Menschengefühl einander drängen und drücken.

Aber wie verhält sich, bei solchen Ereignissen auf dem Gebiete der Philosophie, der äußere Zuschauer, der Antheil

sucht und nimmt? Die scholastischen Uebungen haben in ihrer Spitzfindigkeit wenig Reiz; ihre Einseitigkeit kann nicht viel Begeisterung schaffen; und ein methodischer Gang erweckt das Bild der Schönheit nicht. Mithin bleibt der verständige Zuschauer kalt; indeß die Kurzsichtigen böse Künste argwohnen, oder die seraphischen Lehrer mit dummem Staunen angaffen. Frostige Theilnehmung ist der entschiedenen Gleichgültigkeit nahe. Sie kann aber auch in selbstgefälligen Eklekticismus, oder in spöttischen Leichtsinn übergehen. In jedem Falle befindet sich der Mensch in einem kranken Zustande, und verdirbt bei seiner Idiosynkrasie. Hier sendet nun etwa die Natur einen excentrischen Geist aus ihrem Schooße hervor. Der innerste Grund der Schule, der noch nicht auf seinem Felsen ruht, wird erschüttert; es entstehen Spaltungen und wilde Flammen steigen prasselnd gen Himmel. Sogleich beginnt die Menge sich zu versammlen: um aus sichrer Ferne ihre Augen an diesem wundersamen Schauspiele zu ergötzen. Das ist gerade so natürlich, als wenn sie bald darauf mit gepreßtem Herzen wieder ihr Haus sucht, ihre gewöhnliche Handthierung zu treiben, und nach wie vor das Urim und Thummim zu befragen. Aber der besser organisirte Kopf, der sich näher an diese Schlünde locken ließ, wird, sobald er merkt, daß ihm der Boden unter den Füßen entweicht, es für räthlicher halten, sich mit der Flucht zu retten. Und so bleiben Schulphilosophie und Philosophie für die Welt (da ohne Philosophie sich der Mensch nun einmal nicht behelfen kann) in ihrer alten Trennung, und der gelehrte und der

schlichte Verstand fahren fort, sich gegenseitig zu verachten und zu verspotten.

„Was hat sich aber auch der schlichte Verstand um diese hohen Dinge zu bekümmern?" — So reden, heißt der Menschheit spotten; heißt sich in Gefahr setzen, das Gefühl derselben in sich selbst zu vernichten, indem man es bei seinen nächsten Verwandten niederschlägt. Ich meine vielmehr: daß sogar die Einwürfe des Nichtgelehrten, in dieser gemeinen Sache der Menschen, gehört und erklärt zu werden verdienen. Nun hat der Nichtgelehrte, wie bekannt, zwei Arten, demjenigen, was ihm nicht wahr oder nicht recht dünkt und was er gleichwohl nicht widerlegen kann, wenigstens zu widersprechen. Er beruft sich desfalls, entweder auf sein Gefühl oder auf die übeln Folgen.

Mit der Berufung auf Gefühl und Bewußtsein zuvörderst, giebt er zu verstehen: daß alles Bewußtsein im Menschen einerleiartig, das Bestimmende in diesem Bewußtsein unveränderlich, und der Ausspruch desselben für Jedermann gültig sei. Er sagt damit: „Das Innere ist „ein Ganzes und, nach seinen Grundzügen, bei mir gerade wie „bei dir gebildet; es ist die kleine Welt!"

Was aber die gelegentliche Berufung des Nichtgelehrten auf die übeln Folgen betrifft: so ist diese so kategorisch nicht als jene, und wird gemeiniglich in den Formeln: „Sollte „das gut gehen?" und: „Sollte das so ungenossen hingehen?"

ausgedrückt. Damit deutet nun der Nichtgelehrte allerdings auf Einheit der Objecte. Er sagt damit: „das Aeuße„re und Innere ist Ein Ganzes, und das Veränderliche „der Zeit stört seine Einheit nicht; es ist die große Welt!" Jedoch auch offenbar mit der Einschränkung: „So viel mir „der Urheber dieser unermeßlichen Welt, wovon ich selbst nur „ein geringer Theil bin, davon einzusehen verliehen hat." — Endlich, da beiderlei Berufungen auf Gefühl und Folgen, in Einer Person statt finden: so werden dadurch beide Welten, als in einem vermittelnden, Einigen, aber abhängigen Bewußtsein vereinigt, dargestellt.

Das sind nun Fingerzeige des schlichten Verstandes, die so wenig zu verachten sind, daß es im Gegentheil dem Philosophen gar sehr geziemen will, den Finger der Vernunft darinn nicht zu verkennen.

Uebrigens die wissenschaftliche Entwickelung und Verzeichnung des Begriffs von einem Weltganzen, bleibt ausschließlich Sache des Philosophen und der Schule, worüber sich auch der schlichte Verstand gar gerne bescheidet. Indessen giebt es auch für ihn ein Medium der Annäherung. Und das ist Popularphilosophie, die am Scheidewege der Wissenschaft steht.

Nämlich der Popularphilosoph hat es mit der vorübenden Entwickelung des Wahrheitssinnes auf ein Ganzes philosophischer Erkenntnisse zu thun, ohne dieses Ganze je-

mals vorzutragen. Denn dieses zu fassen, fehlt dem gemeinen Verstande die Zeit und sonst nichts. Diesen letztern Punkt muß ihm die Popularphilosophie vor allen andern zugestehen. Und das nicht, um etwa der Eigenliebe und des Dünkels zu schonen, sondern aus weit höhern und triftigern Gründen. Ist nun dieses dem Nichtgelehrten zugestanden; und ist er hiernächst von dem Popularphilosophen auf ein Drittheil des Weges, oder so, gebracht worden und hat für Sinn und Gefühl nichts Anstößiges gefunden: so begnügt er sich, das Uebrige so lange bloß zu denken und zu glauben, bis es ihm Zeit und Umstände erlauben, sich darnach näher zu erkundigen; und fühlt sich indessen ganz bereitwillig, von Männern, die ihn so weit bringen, als er selbst nur immer zu gehen verlangt, zum Behuf seiner Lebenspflicht, Rath und Lehre, ja selbst Zucht und Warnung anzunehmen.

Diesen Männern, die hier gar nicht aus Geringschätzung Popularphilosophen genannt werden, ist der Volkslehrer zugeordnet. Ihr gemeinschaftliches, wahrhaft ehrwürdiges, Geschäft, wird aber gerade durch den Umstand schwierig, der ihm seine ganze Würde giebt. Denn obgleich durch ihre Vermittelung, Gewohnheit und Autorität für das Volk Supplement der völligen Einsicht werden, so haben sie doch zugleich auch dahin zu sehen, daß dem Volke nicht nur der Weg zur reinen Wahrheit offen, sondern auch der Antrieb, immer vorwärts zu gehen, bei ihm immer rege bleibt. Wird diese Rücksicht nicht genommen: so treibt der Popularphilosoph einen schändlichen Seelenhandel, und der Volkslehr-

rer ist sein nichtswürdiger Mäckler. Das Menschengeschlecht wird von ihnen ruchloser Weise in zwei Gattungen zertrennt; und sie begehen die Sünde wider den Geist, die in keiner Welt Vergebung zu hoffen hat. Denn es giebt für Uns nur Eine Welt, das ist, Ein, im Geiste des Menschen durch den Urheber alles Daseins, unauflöslich verknüpftes Ganze.

Aber es kann sich auch umgekehrt der Nichtgelehrte (wie wohl so schwer nicht, denn er weiß selten, was er thut) an dem Volkslehrer versündigen. Denn, einmal gesteht es Ersterer doch zu, daß ihm die Zeit gebricht, welche zum Eindringen in die Anfangsgründe der Weltwissenschaft (denn so viel vermag der Mensch unstreitig!) unumgänglich erfodert wird. Da ihm nun, dem zufolge, auch nicht wissenschaftlich kann vorgetragen werden, was er zu begreifen nicht Lust hat: wie darf er meinen, als enthalte man ihm die Wahrheit nur neidisch vor, um den Zügel hübsch in der Hand zu behalten? Aeußerte er aber in dieser Meinung etwa gar: „daß der Volkslehrer den Teufel in ihm, durch den Satan austreibe:" so würde diese liebloſe Beschuldigung allerdings an Lästerung des Geistes streifen, wenn nur, wie gesagt, der Nichtgelehrte recht wüßte was er thäte, und der ärgerliche Lebenswandel so mancher angeblichen und angestellten Volkslehrer, ihm nicht noch obendrein so viel entschuldigende Veranlassung gäbe.

So finden wir demnach den Satz des gemeinen Verstandes: „Wir alle sind Eines Geistes, Eines Flei-

„sches, und leben Einer Hoffnung aus Einerlei Erkenntniß;“ durch den Gegensatz des philosophirenden Verstandes: „Aber als, auf verschiedenen Stufen des Wissens „und Willens, einer verschiedenen Zucht und Lehre bedürftig;“ eingeschränkt, — und finden zugleich die Vereinigung beider, in diesem Dritten: „Ehre Gott über Alles, und deinen Nächsten achte wie dich selbst!“

2. Der kritische Theil.

Also die Philosophie, ist offenbar ein Vermächtniß der Vernunft für uns alle; eine Gabe des Himmels, bestimmt, wie die Gottseeligkeit, zu allen Dingen und allen Menschen zu nützen. Allein die Philosophen, als eigenmächtige Vertheiler des gemeinen Erbguts, haben fast immer ihr Augenmerk einzig auf die Wissenschaften gerichtet, von diesen ihren Freundinnen sowohl jede einzelne damit gründlicher auszustatten, als auch sämmtliche untereinander auf einen vertrautern gemächlichern Fuß dadurch zu setzen. Das gemeine Menschenbedürfniß lag dem Stolze dieser Männer meist zu entfernt; und oft schien es ihnen kaum der Brosamen werth, die ihm aus der zweiten und dritten Hand endlich doch noch zufielen. Tröstlich war es jedoch hiebei noch, zu bemerken: daß der Philosoph gerade so viel, als er gegen das gesunde Menschengefühl zum Behuf der Wissenschaften verstieß, auch gegen das Interesse der Wissenschaften selbst arbeitete. Die Vertraulichkeit, welche er auf diesem Wege unter ihnen stiftete, war nur scheinbar, nur augenblicklich; und die Grund-

lichkeit gieng allezeit in dem Maße dabei verloren, als die Einhälligkeit noch etwa zuzunehmen schien.

Hievon war nun die Folge: daß Leute, die Wissenschaft mit Antheil trieben, ein Mißtrauen, zuerst in die Philosophen, und nach vielfältig erneuerten und immer fruchtlos abgelaufenen Versuchen derselben, endlich auch in die Philosophie selbst, zu setzen anfingen. Da nun dieses Mißtrauen zusammt seinen Folgen, selbst durch die neuste Bearbeitung der Philosophie, so weit auch diese alle vorhergehenden übertrifft, noch nicht so völlig gehoben ist, als man sich zuweilen wohl überredet: so ist es der Mühe allerdings werth, die Foderung der Wissenschaften an die Philosophie etwas genauer zu untersuchen, damit man wisse, was über das bisher Geleistete, zur völligen Befriedigung derselben, eigentlich noch vermißt werde.

Sollte es übrigens mehr Zeit erfodern, die Sache einzuleiten, als das Urtheil zu fällen: so hat, wenigstens bei wichtigern Sachen, die Unterhaltung so noch nichts verloren. Auch wird man hoffentlich dem Vortrage es nachsehen, wenn der Faßlichkeit von der Strenge der Methode hier etwas aufgeopfert wird.

Die erste Frage ist:

Was hat der wissenschaftliche Verstandesgebrauch Eigenthümliches und Unterscheidendes?

Ein jeder Mensch hält sich für fähig, von Sachen und Dingen eine Kenntniß zu erlangen, die für jetzt wie für immer,

und für jeden Andern gerade so wie für ihn selbst, gilt. Solch' eine zuverläßige und allgemeingültige Kenntniß wird, bekanntlich, ein Wissen genannt, und die Berufung darauf in den Formeln: „das weiß ich," oder, „das weiß ich nicht," ist auf allen Zungen. Auch ist es eben diese Fähigkeit, um derentwillen der Mensch verlangt, ein verständiges Wesen oder eine Intelligenz zu heißen. — Allein es hält sich jeder Mensch nicht nur für fähig, überhaupt Etwas zu wissen; er hält sich auch für fähig, alles Mögliche zu wissen; das heißt, sein Wissen eben so weit zu erstrecken, als Vorstellung und Bewußtsein in ihm reichen.

Dieses Zutrauen des Menschen zu sich selbst in Ansehung des Wissens, welches in Absicht auf Kunst und Geschicklichkeit nicht so statt findet, ist etwas sehr merkwürdiges, und läßt einen allgemeinen Grund in der menschlichen Natur vermuthen, wodurch selbiges seiner ganzen Möglichkeit nach bestimmt wird; es deutet auf Gränzen und Schranken des Wissens, die Niemand überschreiten kann; es weiset auf eine Gleichheit der Anlage hin, deren völlige Entwickelung lediglich von der Willkür des Menschen abzuhängen scheint.

Die Erfahrung gleichwohl will uns das Gegentheil lehren. Sie zeigt uns mehr das Mühsame und Ungewisse der menschlichen Bestrebung, die Intelligenz empor zu heben. Wir finden, an ihrer Hand, den Menschen auf irgend einer Stuffe der bürgerlichen Gesellschaft, die aber nur sodann erst Stuffe wird, wenn die Ausbildung der höhern Talente der

Menschheit in ihr Endzweck ist. Indessen diesen Endzweck vorausgesetzt: so nöthigen doch die vielfach durchflochtenen, zufälligen Zwecke des geselligen Lebens den Verstand, sich bald dahin bald dorthin zu wenden, und oft den ganzen Cirkel der mancherlei Arten des Bewußtseins und der Vorstellung zu durchlaufen, um auch nur einer einzigen Aufgabe Genüge zu thun; von welcher er, an eben dem Faden bürgerlicher Geschäftigkeit, bald zu einer andern, oft ganz verschiedenartigen, fortgezogen wird, um auch diese, nach eben der zerstreuten Manier, so geschwind als es die Nothdurft erheischt oder die Pflicht erfodert, aufzulösen.

Und so scheint dieser schwankende Zustand, der unserer Willkür Trotz bietet, uns in seine Vorurtheile hineinzieht, und in einem Strudel mechanischer Geschäftigkeit herumtreibt, neben einem Schimmer von Aufklärung, das Mißhällige, Schiefe, Seichte, Kleinliche, Unstäte, Schwindlichte in den menschlichen Urtheilen, hauptsächlich zu erzeugen; er scheint die Ansprüche auf Allgemeingültigkeit des Wissens fast auf Nichts herabsetzen zu sollen; er scheint das hohe Selbstvertrauen des Menschen als einer alles befassenden Intelligenz, mit dem Stückwerk des Wissens, was ihm als geselligen Erdbürger zukommt, und der Kleinmuth, welcher die Folge davon ist, recht absichtlich in Contrast stellen zu müssen: damit der Mensch an sich selbst irre werde, und seine Ansprüche lieber ganz aufgeben möchte; wofern es nur die Vernünft in ihm gestatten wollte.

Hier schlägt sich nun fürs erste die Wissenschaft ins Mittel. Sie ist es, die den Verstand der zerstreuenden Geschäftigkeit entzieht, und an unabänderlich bestimmte Arten und Unterarten der Vorstellung weiset, mit dem Bedeuten: zuvörderst mit der Einen und der Andern einzeln, wo möglich aufs Reine zu kommen. Bei diesen Arten der Vorstellung bleibt denn auch der wissenschaftlich beschäftigte Verstand unverrückt stehen und entschlägt sich alles fremdartigen Interesse, um bloß dem reinen, freien Interesse der bestimmenden Selbstthätigkeit zu folgen; wobei ihm die Länge des Weges, gegen die Sicherheit desselben, gar nicht weiter in Betrachtung kommt.

Also in der Wissenschaft sind die Begriffe einerleiartig; denn sie beziehen sich sämmtlich auf Ein Object, der mannichfaltigen Theilvorstellungen desselben ungeachtet. So hat z. B. die reine Geometrie den reinen Raum zum Gegenstande. Den festen Boden dieses Einigen, nothwendigen Raumbegriffs verläßt der Verstand in dieser Wissenschaft keinen Augenblick; ob er gleich auch hier, seiner Natur gemäß, von (innerer) Anschauung zu Anschauung fortgeht, und ein Ganzes der Erkenntniß nur aus Theilvorstellungen zusammenbringt. Indessen einer solchen Einheit, Nothwendigkeit und Bereitschaft des Objects, darf sich auch nur die Mathematik allein rühmen.

Die übrigen Wissenschaften treiben den Verstand mehr oder weniger herum, und können aus ihrem Begriffe die Zu-

länglichkeit und Nothwendigkeit der relativen Objecte nur mehr oder weniger verbürgen. Bald muß er in andere Wissenschaften, die sodann Hülfswissenschaften heißen, hinübergehen, die nähere Bestimmung seiner Begriffe daraus herzuholen. Oft ist es der Zufall, von welchem er Stoff erwartet, wie etwa in der Geschichte. Jetzt werden seine Bestimmungen von Handgriffen abhängig, indem der Gegenstand derselben erst wirklich gemacht, das ist, Probe und Versuch damit angestellt werden muß. Auch giebt es Wissenschaften, wie z. B. die Politik, die Pädagogik, die so vielfach zusammengesetzte und wandelbare Gegenstände vor sich haben, daß die zur Wissenschaft erfoderliche Einheit des Objects, fast ganz in ihnen verschwindet.

Dennoch behauptet und behält jede Wissenschaft den Zweck, den Discursus des Verstandes möglichst einzuschränken und zu sichern; welcher Zweck nur dadurch zu erreichen steht, daß sie von Begriffen ausgehen, die ihren ganzen Bezirk schematisch umfassen, das ist, Gränze und Innhalt desselben vorläufig verzeichnen, ehe noch der Boden durchgängig erkundiget und aufgenommen ist.

Solcher schematischen, die Gegenstände ihrer Möglichkeit nach vorläufig bestimmenden Begriffe, giebt es überhaupt zweierlei. Einige gehen auf die Materie der Dinge, und verzeichnen das relative Object, der Art oder derjenigen Eigenschaft nach, welche ihm unabtrennlich anhängt, man mag es auffassen oder weiter bestimmen wenn und wie man will.

Diese Schemata heißen Grundbegriffe; und sind theils ursprüngliche, theils erworbene. Die ursprünglichen machen ein wesentliches Bestandstück des Menschen aus; beziehen sich also auf ihre Objecte a priori, und verdienen daher die Benennung, Grundbegriffe, im vorzüglichen Verstande. Die erworbenen hingegen setzen Wahrnehmung voraus, aus welcher sie ihren besondern Grund, aber immer nur durch Vermittelung jener ursprünglichen, schöpfen.

Es kann aber alles was zur Materie der Wissenschaft gehört als ein Bleibendes oder als ein Veränderliches betrachtet werden. Das Bleibende wird beschrieben, das Veränderliche erzählt. Sonach giebt es theils Naturbeschreibung, theils Naturgeschichte; die ihre Gegenstände entweder a priori, oder a posteriori darlegen. Die a priori verzeichnete Natur, ist nun in den ursprünglichen Grundbegriffen der Größe, Realität u. s. w. enthalten; wovon aber einige, dessen ungeachtet quantitativ sind, das ist, nur einen gewissen Grad des Allgemeingültigen haben.

Und eine solche Quantität des Allgemeingültigen, läßt sich allerdings, selbst bei ursprünglichen Grundbegriffen, gar wohl denken; wenn man nämlich voraussetzt (was in der Folge soll erwiesen werden): daß Einige in dem Radicalvermögen unserer Wesenheit gegründet sind, mithin in jeder Sphäre der Existenz uns verbleiben; andere hingegen immer den Menschen, als Menschen wesentlich zukommen.

Man denke sich z. B. den Grundbegriff: daß alle Veränderungen nach dem Gesetze verknüpfter Ursachen und Wirkungen erfolgen, auf eine dreifache Art bestimmt. Fürs erste, nach der Causalität durch freie Vorstellungen; zweitens, nach dem nothwendigen Zusammenhange der Empfindungen in Einem Lebenstriebe; endlich drittens, nach der Causalität der Bewegungskräfte unserer körperlichen Natur: so hat man drei Arten des Verursachens, welche alle Veränderungen als nothwendig verknüpft darlegen. Nun beziehe man diese dreifache Bestimmung auf den Menschen nach seiner ganzen Zusammensetzung, und erkläre die Causalität durch freie Vorstellungen aus der intelligibeln Selbstheit, die übrigen aber aus den Grundzügen seiner Organisation: so werden alle drei Arten der Causalität, aus dem was zum Wesen des Menschen nothwendig gehört, geschöpft sein, und mithin eine Gesetzgebung a priori zu wissenschaftlicher Beurtheilung aller gleichartigen Ursachen begründen.

Man beziehe aber auch ferner die dreifache Bestimmung des angegebenen Grundbegriffs auf die einzelnen Bestandstücke der Menschheit, und lasse Körper und physisches Leben des Menschen, in Vergleichung mit der Intelligenz in ihm, nur für zufällige Ingredienzien seiner Selbstheit gelten: so wird die Causalität durch freie Vorstellungen, eine absolute Quantität des Allgemeingültigen für jede Sphäre unserer Existenz erhalten; indeß die beiden letztern Arten nur für uns, als Menschen, einen allgemeingültigen Maßstab zur Beurtheilung der relativen Objecte abgeben. Was aber

noch irgend einer Urſache, außer den urſprünglichen Arten des Verurſachens überhaupt, zukommt, und wodurch ſie als beſondere oder individuelle Urſache unterſchieden wird, muß erſt vermittelſt der Beobachtung des Einzeln aufgefaßt werden.

Wird nun dieſes Einzelne verglichen: ſo kann ſich da wieder viel Gemeinſames finden, woraus ſich Grundbegriffe erwerben laſſen, die nunmehr für alles Gleichartige, was die Beobachtung fernerhin auffaſſen mag, gelten, und ſofern geſetzgebend ſind. Dennoch bleibt ein ſolcher erworbener Grundbegriff nicht nur von dem urſprünglichen, der mit ihm gleichartig iſt, abhängig; ſondern er bleibt auch zufällig; da er dem Menſchen nicht als Menſchen, mithin weſentlich und a priori eigen iſt, ſondern erſt als einem ſolchen Menſchen, auf einem ſolchen Standort der Erfahrung, eigen wird.

Uebrigens geht jede materiale Wiſſenſchaft, als Wiſſenſchaft, von einem Grundbegriffe aus; nur daß ſie ihn, als quantitative Wiſſenſchaft, bloß poſtulirt; indem ſie die wiſſenſchaftliche Ableitung und Beſtimmung ſeiner Quantität, aus ihrem Standorte, nicht unternehmen kann.

Unſtreitig wird durch das erſtere, ich meine das Ausgehen von und Verbleiben bei Einem Grundbegriffe, der Diſcurſus des Verſtandes, gegen den gemeinen Verſtandesgebrauch gehalten, kräftig eingeſchränkt, und innerhalb der Sphäre jeder Wiſſenſchaft, ſicher gemacht, allein der andere Umſtand, das Poſtuliren des Grundbegriffs, (wel-

ches jedoch eine Bestimmung desselben nach dunkelm Bewußtsein nicht ausschließt) hat auch in den materialen Wissenschaften die Natur derselben, in der Anwendung auf ganz heterogene Gegenstände, zuweilen verkehrt, und mathematische Erweise der Wahrheit des Christenthums, Schöpfungsgeschichten u. d. gl. hervorgebracht. — So viel hier von den materialen Wissenschaften, die sich auf Grundbegriffe stützen.

Aber man hat auch quantitative Wissenschaften, die bloß formal sind. Diese gehen auf die Hervorbringung der Form ihrer Objecte; indem der Materie nach von uns nichts kann hervorgebracht werden. Hier wird also Dasein und Kenntniß der Objecte vorausgesetzt, und bloß das Vermögen zum Thun und Handeln im Menschen, zur Hervorbringung der Form wissenschaftlich bestimmt.

Begriffe nun, welche die Arten von Form (denn Wissenschaft geht überall auf Arten) der Willkür zur Hervorbringung vorläufig bestimmen, heißen Grundsätze. So mancherlei von einander unabhängige Grundsätze: so mancherlei davon abhängige formale oder praktische Wissenschaften; z. B., Moral, Naturrecht, Glückseeligkeitslehre, schöne und mechanische Wissenschaften u. s. w. Sie beziehen sich aber insgesammt auf das Können und Handeln, um diesem, in Verhältniß auf die relativen Gegenstände, entweder die Form einer sinnlichen Welt, oder einer Vernunftwelt, oder beides zugleich zu geben.

Man sieht leicht, daß es hier der Verstand nicht bloß mit Arten der Form, sondern auch mit Classen von Menschen zu thun hat. Denn wollte er bei der Form, welche er den Gegenständen zu ertheilen gesonnen ist, nicht zugleich auf Nothdurft, Gebrauch, Belieben und Geistesstimmung der Andern achten: wie könnte er den gemeingültigen oder gemeingeltenden Gehalt in sein Thun und Machen bringen, wodurch doch erst das gemeine Können zum wissenschaftlichen sich erhebt?

In den mechanischen Wissenschaften, die für das Unentbehrliche arbeiten, wird ihm dieses leicht gemacht. Die Bedürfnisse sind hier bestimmt, das Publicum einhällig und unbekümmert. Es steht ihm also frei, die Form wie Materie zu behandeln, den Gebrauch hintan zu setzen und auf das Maximum dieser vermischten Wissenschaften (denn sie machen den Uebergang von den materialen zum formalen und sind angewandte Physik und Mathematik) nach einem völlig freien Interesse zu arbeiten.

Allein dicht an das Unentbehrliche schließt sich das Ueberflüssige, unter dem Titel des Bequemen und Annehmlichen. Hier ist der Veränderlichkeit und des Eigensinns kein Ende. Das freie Bedürfniß der Geistesvergnügungen hat gleichfalls bald sprödere, bald gefälligere Launen. Glücklicher Weise kann, in diesen Fällen, die frei verabredete Form der Mode, und die Idee des Geschmackssinnes (welche als Idee für Jedermann gilt und auch

die Mode unter der Hand zu stimmen dient) dem Verstande zu Grundsätzen verhelfen, nach welchen das berühmte Kunstwerk sich darstellt, quod vivat in hunc annum et in plures!

Indessen die bei weitem wichtigern und schwierigern unter allen formalen Wissenschaften sind diejenigen, die den sinnlichen Bedürfnissen überhaupt ihren Raum bestimmen, und die Welt des materiellen und formellen Begehrens nach dem Begriffe einer Welt einschränken, worinn man nichts bedarf, als ein Object und ein Instrument des Handels. Nun ist es klar: daß die Bedürfnisse des Menschen, als Sinnenwesens, nicht so schlechthin in seine Willkür gestellt sind; weil sie sich auf Triebe der Natur gründen. Und doch ist kein einziger, selbst der Lebenstrieb als die Bedingung der übrigen nicht ausgenommen, der schlechthin unbedingt wäre und also eine absolute Quantität des Allgemeingültigen hätte. Von dieser Seite können also wohl Ansprüche, aber keine nothwendige Bestimmungen kommen.

Ferner ist es eben so klar: daß die Verpflichtung des Menschen, der sinnlichen Welt die Form der Vernunft zu ertheilen, sich auf ein Dasein des Menschen in der Vernunftwelt gründet, das überhaupt genommen, nicht beliebig ist. Denn der Mensch kann sich nicht ganz zum Thier machen, wenn er es auch wollte. Da indessen unendliche Zwischengrade des vernünftigen und thierischen Handelns unbestimmt gelassen sind, damit Freiheit möglich werde: so haben die Grundsätze der Moral, des Naturrechts, der Politik u. s. w. eine so ver-

schiedene Quantität des Allgemeingültigen erhalten, die es sehr deutlich zeigt, daß diese Wissenschaften das Interesse von Wesen besorgen, deren moralischer Standort fast eben so wandelbar als der physische ist.

In den materialen Wissenschaften ist der Verstand weit besser daran. Die ursprünglichen Grundbegriffe lassen sich, weil nichts willkürliches in ihnen statt findet, mit Zuversicht voraussetzen; und für das Weitere bürgt die Erfahrung. Hingegen die Grundsätze der formalen, wo Willkür so viel Spielraum hat, müssen, so lange sie bloß postulirt und nach dem Gefühle geschätzt werden, ewig schwanken. Auch kann man unmöglich die Erfahrungen der sinnlichen Welt, welche sich erst durch den Einfluß dieser Grundsätze erheben soll, zur Probe ihrer Richtigkeit machen.

Dazu kommt, daß die herabgesetzte Menschheit kaum ihre physische Armseligkeit bemerkt; und das moralische Elend von ihr noch weniger gefühlt wird. Alle Welt weiß es, daß es Völker giebt, die durch tyrannische Regierung und Pfaffenbetrug, oder durch Leichtsinn und Schwelgerei, bis an die Gränze der Thierheit herabgewürdiget, sich gleichwohl für die klügsten, edelsten und heiligsten Nationen der Erde halten.

Und die Wissenschaften, statt hier zu helfen, vermehren nur noch das Arge in's Aergere; indem sie ein heilloses Haus unter das Schild ihrer Polizei nehmen, und die moralische Verdorbenheit, den Quell alles übrigen Verderbens, so erst

recht epidemisch und hartnäckig machen. Unterdessen greift die Willkür weiter, und zwingt endlich auch die materialen Wissenschaften, entweder ihre Grundbegriffe zu verläugnen und Gaukelei der Phantasie für Erkenntnißgründe anzunehmen, oder in die abgelegensten Winkel der Privatwohnungen sich zu verstecken.

Demnach bleibt dem Menschen wenig Hoffnung übrig, das schöne Versprechen der Wissenschaften: die Intelligenz in ihm emporzuheben, erfüllt zu sehen; wofern nicht etwa ein höherer Verstandesgebrauch ihnen zur Seite tritt, die Quantität ihrer Grundbegriffe und Grundsätze wider allen Wandel und Eingriff der Willkür zu schützen.

Ich füge zur Erläuterung des Obigen noch einige Anmerkungen hinzu.

Zuerst über das Schema. Schema ist kein bloßer Begriff oder Satz. Denn es läßt sich darinn jederzeit eine Quantität des Gesetzten unterscheiden, die aus dem begreifenden und setzenden Verstande nicht kommt. Das Schema weiset also auf ein Dasein, außerhalb der Selbstthätigkeit, hin. So fern aber das Schema ein ursprüngliches ist, steht dieses Dasein, worauf es hindeutet, in inniger Vereinigung oder nothwendigem Verhältniß mit jenem Grundvermögen. In den materialen Wissenschaften ist nun der ganze Gehalt des ursprünglichen Schema's, ohne Zuthun des Verstandes, in die Vorstellkraft (als Vermögen des Mannichfaltigen) ge-

ſetzt; und wird daher Grundbegriff genannt, weil der Verſtand hier das urſprünglich Gegebene bloß auffaßt und in einem Begriffe vereinigt, ohne das Mindeſte zur Materie des Daſeins hinzuſetzen zu können.

Dagegen ſchöpft die Selbſtthätigkeit in den formalen Wiſſenſchaften die Quantität des Schema's zum Theil auch aus ſich ſelbſt, und iſt alſo nicht bloß begreifend, ſondern auch ſetzend; weshalb auch die formalen Schemata, Grundſätze heißen.

Indeſſen wird aus der Selbſtthätigkeit *) zur quantitativen Form doch nur in ſo fern etwas hinzugeſetzt, als ſie ſelbſt, der freien Vorſtellung nach, in einer Vernunftwelt, oder, der nicht freien Vorſtellung nach, in einer ſinnlichen Welt, geſetzt iſt. Ferner auch nur ſo fern, als es ihm freigelaſſen iſt, ſich in jene zu erheben, oder in dieſe herabzuſetzen. Alſo thut die Selbſtthätigkeit eigentlich nichts als ihren Grad von qualitativer Kraft, das radicale Eigenthum des Menſchen, zum formalen Schema hinzu, wodurch aber nur die Quantität,

*) Verſtand oder Selbſtthätigkeit, merke ich hier noch vorläufig an, iſt jederzeit der eigentliche ſubjective Grund, alles nicht inſtinctartigen Denkens und Handelns; die Form dieſer Gemüthsäußerungen mag aus der Vernunftwelt, oder aus der Sinnenwelt herſtammen. Vernunft, iſt gar kein poſitives Vermögen in Uns, ſondern dieſer Ausdruck bezeichnet den Verſtand oder die Selbſtthätigkeit in ihrer gänzlichen Erhebung über die Sinnlichkeit, (Intelligenz), es mag die Rede vom Denken oder Handeln ſein; wie in der Folge mit Mehreren wird gezeigt werden.

der ohne ihr Zuthun gesetzten, Form vermehrt oder vermindert, keinesweges aber die Qualität der Form alterirt, oder wohl gar aufgehoben wird.

Jedoch erhellt hieraus, daß, wenn die ursprünglichen Grundbegriffe (da die Selbstthätigkeit über das Dasein der Materie nichts vermag) an sich unwandelbar sind, und bloß der eine gegen den andern eine Quantität haben kann: daß, sage ich, die Grundsätze schon an und für sich quantitativ sein müssen, und mithin eines anderweitigen Regulativs (der Idee) bedürfen, wenn sie auf Allgemeingültigkeit Anspruch haben wollen.

Zweite Anmerkung. Wenn durch den Verstand, nach Anleitung der gegebenen sinnlichen oder vernünftigen oder vermischten Form, ein Schema des Handelns entworfen ist: so ist damit zur Ausführung noch nicht einmal der Vorsatz da, und also noch weniger der Anfang, und noch weniger die Vollendung. Dazu braucht die Selbstthätigkeit eines Instruments; dann muß eine selbstthätige Bestimmung zum Gebrauch desselben, und endlich ein selbstthätiger Eindruck erfolgen, dem zufolge die bezweckte Form, innerlich oder äußerlich, nach Verhältniß ihres Umfangs, der Materie, der Beschaffenheit des Instruments und der Grade des selbstthätigen Einflusses, in unendlich verschiedenen Momenten der Zeit, sich darstellt und wirklich wird.

So zeigen sich im praktischen die Schranken unsrer Selbstthätigkeit in einem Decursus durch Theilhandlungen.

Die materiale Bestimmung geht vom Grundbegriffe aus, um Theilbegriffe zu erwerben, und ist mithin discursiv. Nämlich der Grundbegriff giebt die Eigenschaft an, welche alle mögliche Theilvorstellungen der Art, nothwendiger Weise gemein haben, und woraus sie als Theile Eines Objects erkannt werden (agnoscuntur). Wodurch sie aber, als Theile, sich unterscheiden, liegt zwar schon in der Anschauung oder der unwillkürlichen Erkenntniß. Allein zum Begriff wird noch ein selbstthätiges Aufnehmen und Bestimmen der unselbstthätig gegebenen Vorstellung erfodert. Und dieses kann, der Natur unserer Selbstthätigkeit nach, nur successiv und einzeln geschehen.

Auch die Anschauung stellt die Gegenstände nicht auf einmal dar. Sie hat intensive und extensive Gränzen; indem wir das gesammte Object der Anschauung, mit Eins, weder durchschauen, noch umfassen können. Also ist schon unsere Anschauung discursiv; und die selbstthätige Erkenntniß ist es noch mehr, die wiederum die Anschauung mit der quantitativen Einheit durchlaufen muß, wenn sie den Gegenstand bestimmt erkennen will.

Daher die Vielheit der bestimmten Begriffe in jeder Wissenschaft unter der Benennung von Gründen und Folgen, oder von Sphären des Begriffenen die in einander liegen; jenes, wenn das Veränderliche, dieses, wenn das Bleibende an den Gegenständen, in Betrachtung gezogen wird.

Dritte Anmerkung, Durch den Sinn, wird unmittelbar und unwillkürlich das Anschauende von dem Angeschauten, das Fühlende von dem Gefühlten unterschieden. Die Thiere, denen man den Verstand mit Recht abspricht, machen diese Unterscheidung gleichwohl so gut wie die Menschen, und vermengen ihr Subject niemals mit den Objecten. Allein den Gehalt dieser Unterscheidung kennen sie nicht; jedes macht selbige bloß für sich und instinctmäßig, das ist, ohne Beitritt der Selbstthätigkeit, die sie nicht haben.

Hingegen die Selbstthätigkeit im Menschen, die den subjectiven Boden der unmittelbaren und unwillkürlichen Erkenntniß beliebig faßt und regt, wird sich sofort eines allgemeinen objectiven Gebrauchs desselben bewußt, und bedient sich dessen als eines dem Menschen überhaupt nothwendig zustehenden Grundes, zur Bestimmung aller relativen, das ist, diesem Grunde gleichartigen Objecte; es sei nun, um die Form der Gegenstände zweckmäßig zu verändern, also handelnd; oder um Form und Gehalt desselben unverändert, aber bestimmt, aufzunehmen, mithin erkennend.

Die allgemeine Formel dieser Aeußerungen lautet daher so: „Wir haben Körper, daraus die Körperwelt außer Uns zu erkennen, und auf selbige damit für Uns zu wirken; Wir erkennen das Fühlende und Denkende außer Uns, aus dem Fühlenden und Denkenden in Uns, u. s. w.“

Wird nun dieser allgemeine ursprüngliche Grund (fundum), von der Selbstthätigkeit zum Wirken und Handeln ge-

braucht, ſo heißt er Inſtrument; ebenderſelbe, zum Wiſſen und Erkennen angewendet, heißt Schätzungs- oder Beſtimmungsmittel. Denn es bleibt ein und derſelbe Grund, die Selbſtthätigkeit mag ihn brauchen, wie ſie immer kann und will. Bloß in der Quantität deſſelben, ſo wie in den Graden des ſelbſtthätigen Eindrucks zeigt ſich einige Verſchiedenheit, je nachdem er zum Erkennen oder Handeln angeregt wird.

Um ſich hievon durch den Augenſchein zu überzeugen, darf man nur auf ſich ſelbſt Acht haben, wenn man ſich irgends ſeiner Hände bedient, entweder damit etwas zu ergreifen und zu formen, oder damit etwas zu befühlen und zu erforſchen. Und es wird ſich an ſeinem Orte zeigen, daß es mit den innern Organen eben die Bewandniß hat, als mit den äußern.

Indem übrigens ein jeder ſo, nach dem unmittelbaren Bewußtſein ſeiner ſelbſtthätigen und paſſiven Vermögen, verfährt, hält er ſich, eben aus dieſem vereinigten Bewußtſein, eines allgemeingültigen Standorts des Wiſſens und Handelns, bis er darüber in Anſpruch genommen wird, hinlänglich verſichert.

Die Wiſſenſchaften unterſcheiden ſich hierinn von dem gemeinen Wiſſen ſo ſehr nicht. Es iſt wahr, ihre Grundbegriffe und Grundſätze ſind ohne allen Vergleich deutlicher, beſtimmter und feſter gefaßt, als die allgemeinen Be-

griffe und Maximen, von welchen auch der gemeine Verstandesgebrauch nothwendigerweise ausgeht. So wissen sie sich auch ihrer natürlichen und künstlichen, Instrumente so wohl als Bestimmungsmittel, mit unendlich mehr Feinheit und Sicherheit zu bedienen. Allein des unwandelbaren und allgemeingültigen Grundes der ursprünglichen Schemate, Instrumente und Bestimmungsmittel, bleibt sich der wissenschaftliche Mensch, beinahe nur wie jeder andere Mensch, bloß unmittelbar bewußt.

Ich sage beinahe; denn, wann der Gelehrte insbesondere, die stillschweigenden Ansprüche der übrigen Menschen auf Allgemeingültigkeit der genannten Principien, laut werden läßt, indem er selbige postulirt: so hat er offenbar einen Schritt voraus. Denn was bedeutet dieses Postuliren?

Es bedeutet hier, theils ein bestimmteres Geständniß des Unvermögens, theils eine zuversichtlichere Darlegung eines Anspruchs. Der Gelehrte der einen Grundbegriff oder Grundsatz postulirt, gesteht, als Gelehrter der sein Fach kennt, bestimmt zu: daß er, aus seinem besondern Standorte, die Allgemeingültigkeit desselben nicht aufklären, und erkennen kann; verlangt aber auch, gleichfalls als Gelehrter der sein Fach übersieht und mithin noch etwas weiter sieht, daß diese Deduction aus einem höhern Standorte sich müsse leisten lassen; welches schon ein philosophisches Meinen ist.

Der letztere Theil dieses Postulirens indessen, fällt bei Gelehrten, die den wahren Gehalt ihres Fachs nicht aus eigener Prüfung

kennen, besonders wenn es Grundsätze gilt, oft, wie bereits gezeigt worden, mehr in's Dreiste, wo nicht gar in's Unverschämte: z. B., wenn ein seinwollender Moralist, die Glückseligkeit als obersten Grundsatz der Moral; oder im Naturrecht, das Recht des Stärkern postulirt. Wofür er aber auch gemeiniglich die erstere Hälfte des Postulirens, nämlich das bestimmte Geständniß des Unvermögens, die erklärten Ansprüche aus seinem Standorte zu bewähren, wegläßt. Und so wird, in diesem Falle wenigstens, auch nicht einmal ein bestimmterer Fingerzeig auf Philosophie, damit gewonnen.

So weit die erste Vergleichung des gemeinen Verstandesgebrauchs mit dem wissenschaftlichen; und des wissenschaftlichen mit einem möglichen, ja nothwendigen dritten, überwissenschaftlichen: in Absicht auf den Decursus und Discursus, die Schemata (Grundbegriffe und Grundsätze), die ursprünglichen (angebornen) Bestimmungsmittel und Instrumente, und deren allgemeingültigen Gebrauch.

Nacherinnerung des Herausgebers.

Es war ausdrücklich der letzte Wille meines zu frühe verstorbenen Freundes, daß ich die Bruchstücke der Schrift, die er (in der Recension von Hrn. Prof. Fichte's Programm „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie," in Hrn. Prof. Schmidts Philosophischem Journal, IV Bandes I Stück S. 158.) öffentlich angekündiget hatte, dem Publicum bekannt machen sollte. Aber auch ohne diesen besondern Auftrag würde ich mich für verbunden geachtet haben, diese Fragmente aus seinen hinterlassenen Papieren meinen Lesern mitzutheilen, überzeugt, daß seine Gedanken auch in dieser Gestalt den Freunden der Wissenschaft nicht unwichtig sein werden. Es ist in der That zu bedauern, und unstreitig ein Verlust für die Wissenschaft, daß ein früher Tod den Verfasser verhindert hat, dieses Werk zu vollenden, das schon durch die neue Ansicht seines Gegenstandes Interesse erweckt, und von dem genommenen Gesichtspunkt aus über manche noch unaufgehellte Gegend auf dem Gebiet der Wissenschaft ein wohlthätiges Licht würde verbreitet haben. Das Ganze sollte aus drei Theilen bestehen: 1) einem populären, welcher die Ansicht des gemeinen Verstandes mit der Ansicht des wissenschaftlichen Verstandes vergleichen und den Punkt bestimmen sollte, wo beide in einander greifen, und die Hülfe, die der letztere dem erstern zu leisten hat, anfangen kann; 2) einem kritischen, welcher das, was die Wissenschaft bisher geleistet hat, untersuchen und, was noch zu leisten übrig sei, darnach ermessen sollte; 3) einem dogmatischen, welcher das Schema der Wissenschaft selbst verzeichnen und ein System aufstellen sollte, in dem das wirklich geleistet wäre, was in dem kritischen Theile, als noch fehlend, wäre gezeigt gewesen. — Nur den ersten Theil konnte der Verfasser ganz vollenden; von

dem zweiten ist nicht mehr, als was davon in dem voranstehenden Aufsatz enthalten ist, fertig geworden. Das, was hier abgedruckt ist, war von ihm selbst schon für den Druck fertig ins reine geschrieben; aber was noch nachfolgen soll, besteht in abgerissenen Stücken, und einzelnen Gedanken, die als aus der Idee eines Ganzen entsprungen, zwar Einheit haben, aus welchen aber das Ganze nach der Idee des Verfassers zusammenzusetzen doch schwer sein dürfte. Ich werde mir Mühe geben, sie meinen Lesern in einer ihrer Aufmerksamkeit nicht unwürdigen Form vorzulegen, und von den Trümmern eines so interessanten Ganzen, so viel zu retten, als möglich ist.

II.

Unmöglichkeit eines ſpeculativen Beweiſes für das Daſein der Dinge.

Widerlegung des Idealismus aus Gründen der praktiſchen Vernunft.

Ich weiß nicht, ob man nicht mit gleichem Rechte Paſcals Endurtheil über Dogmatismus und Skepticismus auch über die dogmatiſchen Syſteme des Realismus und Idealismus ſprechen dürfte: „die Vernunft beſchämt den Realiſten, die Natur ſpottet des Idealiſten.“ Es ſcheint ſelbſt noch ungewiß, ob es Stärke oder Unmacht der Vernunft verrathe, das Daſein der Dinge zur Aufgabe der Unterſuchung gemacht zu haben. Dem gemeinen Verſtande iſt dieſes Daſein ſo ausgemacht, daß ihm alle Beweiſe des Idealiſten höchſt lächerlich vorkommen, und er ſich einbildet, mit einem Stock den unwiderleglichſten Gegenbeweis führen zu können. Allein dieſes argumentum a baculo, welches freilich für das Ge-

fühl eine große, überzeugende Kraft hat, wodurch ſein Unterſchied von den Luftſtreichen der Sophiſtik leicht bemerkbar iſt, trifft gleichwohl nicht. Auf dem Gebiete der Philoſophie kämpft man mit Beweiſen. — Wie aber, wenn alle mögliche Beweiſe für den Realismus ſelbſt leere Luftſtreiche wären, die mehr ſchreckten als träfen, und der ſkeptiſche Idealiſt dagegen nichts zu thun hätte, als ſtehen zu bleiben? — Wir wollen daher die Natur des Beweiſes überhaupt, und dann insbeſondere deſſen Anwendbarkeit auf Widerlegung des Idealismus unterſuchen.

Beweiſen heißt die Verbindung eines Satzes mit einem andern, deſſen Wahrheit ich annehme oder begreife, angeben. Ein Satz A ſteht aber mit einem andern B in Verbindung, wenn die Einſicht von dem nothwendigen Zuſammengehören des Stoffes und der Form des Satzes A in mir die Ueberzeugung bewirkt, daß im Satze B dieſer Stoff und dieſe Form auch nothwendig zuſammen gehören. Das Verhältniß der verbundenen Sätze zu einander iſt alſo das Verhältniß des logiſchen Erkenntnißgrundes zur Folge. Der Satz A heißt in Beziehung auf den Satz B ein höherer Satz. Der Satz A, ſo nach dieſem Stoffe und der von ihm untrennbaren Form beſtimmt, beſtimmt entweder den Stoff des Satzes B, und der Beweis iſt analytiſch, oder nur die Form des Satzes B, und der Beweis iſt ſynthetiſch. Der höhere Satz kann aber die Form allein des Satzes B nicht beſtimmen, es muß zuvor für dieſe Form dem Bewußtſein ein Stoff ge-

geben sein; der synthetische Beweis setzt also außer dem höheren Satze noch ein drittes voraus, das den Stoff des zu beweisenden Satzes dem Bewußtsein liefert. Es ist nicht allgemein richtig, wie einige, (und unter diesen auch ich selbst, in meiner formalen Philosophie) behauptet haben, daß der zu beweisende Satz zu dem beweisenden sich wie Art zur Gattung verhalte, wie man an mathematischen Demonstrationen sehen kann. Der höhere (beweisende) Satz ist entweder, so wie auch der zu beweisende, nur durch einen Begriff gegeben, und das vermittelnde Dritte, zum Behufe der Synthesis, sind die verschiedenen (a priori oder empirisch modificirten) Arten des intellectuellen, rationellen, und moralischen Bewußtseins: dann heißt die Beweisart, die philosophische. Oder, der höhere und der zu beweisende Satz können durch eine reine Anschauung gegeben werden, und das vermittelnde Dritte zum Behufe der Synthesis sind die Vorstellungsformen für das sinnlich modificirte Bewußtsein, Raum und Zeit: dann heißt die Beweisart die mathematische.

In der Ausführung der Beweise, in so fern die Verbindung und der Zusammenhang der Sätze gezeigt wird, ist kein Unterschied zwischen dem philosophischen und mathematischen Beweise; indem die Ausführung selbst immer analytisch nach dem Satze des Widerspruchs und des Grundes geführt wird; wiewohl dieses einige kritische Philosophen dem Leibnitz und Hume bei mathematischen Beweisen nicht zugeben wollen.

Es iſt auch darinn kein generiſcher Unterſchied, daß die eine Beweisart nicht der Syntheſis wie die andere bedürfe; ſondern nur in der Art der Syntheſis iſt ein ſpecifiſcher Unterſchied. Wenn ich zeigen will, daß das Ich keine Vorſtellung ſei, und ich doch das Ich in Beziehung auf Vorſtellung beſtimmen will: ſo ſehe ich auf das Factum des Bewußtſeins, und indem ich das Mannichfaltige des Factums analyſire, finde ich zwei ſich bedingende, und wieder ausſchließende Data, das Ich, und die von dem Ich verſchiedene Vorſtellung. Der intellectuelle (nicht bloß phyſiſche) Zuſammenhang zwiſchen Vorſtellung und Vorſtellendem iſt durch das Bewußtſein einzig und nothwendig gegeben, und nur durch Reflexion, gleichſam durch einen ins Innere gekehrten Blick, und eine intellectuelle Anſchauung erkennbar. Die Verbindung iſt hier a priori gegeben, daher einzig möglich, und nothwendig.

Wir wollen zur Gegenſtellung einen Satz aus der Mathematik ausheben. Man hat für den Pythagoräiſchen Lehrſatz, ſeit deſſen Erfindung, mehr als zwanzig Beweisarten ausgeſonnen; die alle durch eben ſo viele verſchiedene Facta der Syntheſis vermittelt werden. Aber dieſe Facta ſind nichts gegebenes, und darum nichts unwandelbares; ſondern ſie ſind vom Verſtande nach einer ſelbſtbeſtimmten Regel hervorgebracht. Der Verſtand bringt ein äußerlich anſchaubares Factum hervor, eine Anſchauung, deren Mannichfaltiges er Stückweiſe in ſolche Formen und Figuren theilt, daß die Verbindung mit den ſchon erwieſenen Sätzen analytiſch nach logiſchen Regeln erkannt wird. Der ganze Unterſchied zwiſchen

jenem philosophischen Beweise und dieser mathematischen Demonstration liegt darinn, daß bei jenem das Factum, wodurch die Synthesis vermittelt wird, durch die Natur des Erkenntnißvermögens auf eine einzige Art a priori gegeben ist; bei dieser, die Einbildungskraft das Factum in einem durch das Erkenntnißvermögen Gegebenen (dem Raume), nach einer Verstandesregel hervorbringt.

Der Philosoph muß das Gegebene rein auffassen, und richtig analysiren, und wenn er eine Wahrheit im Zusammenhange mit einer andern zeigen will, muß er die Manipulation des Geometers nachahmen, der nach Gutbefinden die vergleichbaren Figuren zusammenstellt; nur mit dem Unterschiede, daß bei ihm das Factum und die Facta schon gegeben sind, die der Mathematiker erst, so weit es die Erscheinungsformen gestatten, hervorbringt. Die Verbindungen muß der Philosoph aufsuchen, der Mathematiker schafft sie. Bei jenem ist ihre mögliche Art a priori bestimmt, und positiv gesetzt; bei diesem nur negativ, durch die unwandelbaren Gesetze des Raums und der Zeit, denen die Anschauung nicht widersprechen darf.

Vorausgesetzt nun, daß alles Beweisen in Darlegung des Zusammenhanges zweier Sätze bestehe, daß die Verbindung in facto synthetisch, in Führung des Beweises analytisch (nach logischen Regeln) ist: so folgt auch, daß, wo keine Verbindung gegeben oder hervorzubringen ist, auch

kein Beweis geführt werden kann. Nun ſetzt aber alle Verbindung Verbindbarkeit, das iſt Gleichartigkeit des zu Verbindenden voraus. Das Factum, wodurch die Verbindung vermittelt iſt oder vermittelt wird, kann aber nur durch eine Vorſtellung zum Bewußtſein kommen; es muß alſo durch Anſchauung, oder Begriff, oder Idee zum Bewußtſein gebracht werden. Alle Beweisform geht alſo entweder nach Conſtruction der Begriffe, oder nach discurſiven Begriffen. — — Dieſes alles vorausgeſetzt, wollen wir nun zur ſpecielleren Anwendung der Natur des Beweiſes auf die Widerlegung des Idealismus übergehen.

Nur Eigenſchaften können aus Factis erkannt, und dann Eigenſchaften aus Eigenſchaften bewieſen, ſo wie nur Größen demonſtrirt werden. Daſein, und Realität iſt aber weder die Größe noch die Eigenſchaft des in der Vorſtellung Gegebenen, es iſt die Setzung des Dinges ſelbſt, außer der Vorſtellung. Wenn man aber aus Eigenſchaften durch Ausfindung des Zuſammenhanges auf Eigenſchaften, und auf irgend ein Daſein überhaupt ſchließt, (ſo wie Lambert in ſeinen kosmologiſchen Briefen, aus der Cirkular- und locomotiven Bewegung der Sonne auf das Daſein irgend eines größeren Weltkörpers ſchloß): ſo darf bei dem Schluſſe keine μεταβασις εις αλλο γενος vorgehen, denn ſonſt wäre keine Verbindung da, und der Beweis wäre in ſeinem Ungrunde dargeſtellt.

Nun wollen wir die Natur des Erkenntnißvermögens unterſuchen, und ſehen, ob ſich irgend ein Zuſammenhang einer

Vorstellung mit einem Dinge offenbare. Wir wollen daher die Einwendungen eines Berkeley, eines Malebranche, und eines Leibnizianischen Idealisten, so wie die Gegenbehauptungen Kant's und Reinholds beiseite sezen, und bloß kritisch ein Erfahrungsurtheil: z. B. „das da ist Papier" analysiren, und daraus richtige Folgen ziehen. Um desto sicherer dabei zu gehen, wollen wir damit verfahren wie bei dem ganz analytischen Urtheile: „Gott ist unendlich;" wir wollen die Aehnlichkeit beider Urtheile und ihre Unterschiede bemerken, und sehen was wir daraus für Resultate für oder wider den Realismus herausziehen können.

Wir fragen nun: existirt außer meiner Vernunft Gott? existirt außer meinem Verstande das Papier? Die Folge beim ersten Urtheile wird nun allgemein von allen Philosophen geläugnet; sie sagen: aus der logischen Nothwendigkeit des Urtheils folgt nicht die Nothwendigkeit des Daseins des Gegenstandes; das Logische ist, ist kein Beweis der reellen Existenz. Die Erzeugung des Begriffs von Gott ist nur in der Vernunftform bedingt, nur durch sie zu Stande gekommen; ich mag die Kette meiner Schlüsse, die aus diesem Begriffe hervorgeht, noch so weit verlängern, so führt sie mich doch nicht zum objectiven Dasein des hochsten Wesens; nur zur analytischen Entwickelung des Gedankenspiels. Den Stoff dieser Idee hat die Vernunft geliefert und die Vernunft ist kein objectives Erkenntnißvermögen u. s. w. Mit dem Erfahrungsurtheil: „das da ist Papier" verhält es sich nicht

beſſer. Den Stoff der Idee von „Gott" bereitete die Vernunft, den Stoff des Begriffes von „Papier" liefert die Sinnlichkeit. Bei beiden gehe ich von der Vorſtellung zum Objecte. Die Vorſtellung von Gott iſt nicht unendlich, Gott iſt unendlich; nicht die Vorſtellung des Papieres, das Papier liegt vor mir. Dort denkt der Verſtand nach der Vernunftidee den Gegenſtand Gott, hier nach der ſinnlichen Anſchauung den Gegenſtand Papier. Er bringt bei beiden in mir das klare Bewußtſein der Objecte hervor. Der Unterſchied zwiſchen der Idee von Gott und Gott, in ſo fern ich ſeiner vermittelſt der ſpeculativen Idee mir bewußt bin, ſoll nur formal ſein; nicht gegeben ſondern durch das Denken hervorgebracht; und obendrein ſoll eine Vernunfttäuſchung obwalten, denn nach der kritiſchen Philoſophie bezieht ſich der Stoff der Idee von Gott nur auf die immanente Vernunftform, und die Vernunft iſt hier Sophiſtin, wenn ſie transſcendent verfährt.

Der Idealiſt kann hierauf den Realiſten aus der Kantiſchen Schule fragen: „ob denn die Vernunft weniger Recht „habe, als der Verſtand; ob ſie dialektiſch verfahre, wenn „ſie transſcendent wird, und der Verſtand richtig, wenn er „transſcendent wird; und ob er nicht immer transſcendent wird, „wenn er ſich anmaßt, von der Vorſtellung zum eigentlichen „Objecte überzugehen? Die unbedingte Handlungsweiſe der Vernunft ſoll der Gegenſtand der Vernunftidee ſein; „warum iſt, kann er weiter fragen: das bedingte Afficirtſein nicht auch der eigentliche Gegenſtand der ſinnlichen

„Vorstellung? Wenn ich nicht afficirt werde, ist keine „Anschauung da, und wenn ich nicht denke so fehlt der „Gegenstand; folglich liefert das Afficirtwerden den Stoff der „Anschauung, das Denken die Form des Gegenstandes, aber „nicht den Gegenstand selbst. Hätte ich Sinnlichkeit ohne „Verstand, so würde mein Bewußtsein nie aus der Welt der „Vorstellungen hinaustreten. Es würde bei den sinnlichen „Modificationen des Ichs stehen bleiben. Aber der Verstand, „selbst der synthetische, ist nur ein Vermögen der Formen, „ohne Schöpferkraft. Das Verfahren des Verstandes bei der „Function, Gott objectiv zu denken, ist dasselbe wie bei der „Function, das Papier vorzustellen. Daß ich dort weiß, „daß der Stoff der Idee in dem Wesen meiner Vernunft sei„ner Möglichkeit nach gegründet, und seiner Wirklichkeit nach „von mir hervorgebracht sei, und daß ich hier nicht weiß, „woher der Stoff der sinnlichen Vorstellung kommt, kann „kein hinreichender Grund sein, auf dieses Nichtwissen eine ob„jective Welt zu bauen. Der dogmatische Realist kann also „dem folgenden Dilemm nicht wohl ausweichen: Entweder ist „(existirt) alles, was ich denke; oder der Verstand führt mich „so wenig zu einem objectiven Dasein als die speculative Ver„nunft."

Ersteres wird der Realist nicht zugeben, wenn er noch einen Unterschied zwischen Wirklichkeit und Phantasterei annehmen will; beim letztern aber wird er das Bündige der Folgerung vermissen. Er wird antworten: man müsse einen Unterschied machen zwischen phantastischen Vorstellungen, die wir nach

Willkür hervorbringen und zernichten können; und ſinnlichen reellen Anſchauungen, wobei wir uns lediglich leidend verhalten, welche durch die ihnen beiwohnende phyſiſche Nothwendigkeit deutlich genug zeigen, daß ſie keine bloße Geſchöpfe unſers Vorſtellungsvermögens ſind.

Eine ſolche Ausflucht (die gewöhnlichſte) dürfte den dogmatiſchen Realiſten wohl noch tiefer in das Gewirr des Netzes verſtricken, das ihm der Idealiſt legt. „Sind denn der „Raum und die Zeit, wird dieſer erwiedern, nicht eben ſo „nothwendig? Verſuche doch einmal, ſie zu zernichten, wenn „du kannſt. Der große unendliche Raum, keine Modifica„tion deiner Sinnlichkeit, denn er iſt nicht hörbar, nicht ſicht„lich, er entweicht deinen Griffen, iſt dem ungeachtet objec„tiv Nichts; und das Papier, das ein Theilchen dieſes ob„jectiven Nichts mit ſubjectiven Modificationen deines Ichs, „mit einem anſchaubaren, fühlbaren und beweglichen Stoffe „ausfüllt, ſoll darum etwas objectives ſein! Schließe „dein Auge, befaſſe den Gegenſtand nicht: wo iſt das Object, „wo die Vorſtellung? Du öffneſt dein Sehorgan, die Vor„ſtellung tritt wieder hervor: wo kömmt ſie her? Von dem „Papiere? Ich will hier nicht unterſuchen, wer dich und „mich zu der Frage: „woher" berechtigt; aber bei der Ant„wort hüte dich, die Wirkung zur Urſache zu machen. Das „Bewußtſein der Vorſtellung iſt doch wohl eher, als das Be„wußtſein des Gegenſtandes, und dieſes letzte Bewußtſein „kommt vielmehr von der Vorſtellung, aus der ich den Gedan„ken des Objects bilde. Nun iſt doch der Schluß gewiß ſehr

„unlogisch: der Gedanke dieses Objects hängt von der primi„tiven Vorstellung ab, also hängt die Vorstellung von die„sem Objecte ab. Denn vor dem Gedanken ist im Bewußt„sein nichts als die sinnliche Vorstellung, die durch die Form „des Raums sich gleichsam von mir loßtrennt, aber diese sinn„liche Vorstellung enthält in sich nichts von etwas, das ob„jectiv und physisch mit dem eigentlichen Objecte zusam„menhängt."

Freilich, sagt der Realist, das Object, wie ich es mir vorstelle, ist nur Erscheinung, und außer der Vorstellungsart nichts, aber das Ding an sich, das unvorstellbar ist, das weder im Raume noch in der Zeit existirt, das weder einfach noch zusammengesetzt ist, das Ding als der unbekannte Grund dieser Anschauungen und dieser Phänomene existirt doch.

„Also ein Schatten eines Schatten, ein Etwas das nir„gends und niemals ist, von dem du nicht sagen kannst was „es ist, ist das hohe Gut, um das du kämpfest; und das bloß, „um auf die Frage: woher die Vorstellung? eine be„friedigende Antwort zu geben! Halte dich immer hinter diesen „Schanzen; da dich weiter zu verfolgen, wäre ungroßmüthig."

„Es ist doch eine so große Ordnung, eine bestimmbare Folge und Wechselwirkung, ein so fester Zusammenhang in der vorstellbaren Welt, daß es lächerlich wäre ihr Dasein zu läugnen."

„Heißt das nicht ſich in einem ewigen Cirkel drehen? „Es iſt Ordnung, Zuſammenhang und Folge in deinen Vor„ſtellungen, und darum auch in dem Vorgeſtellten, „das nur durch eine Denkart (modus cogitandi), alſo nur „formaliter, von der Vorſtellung unterſchieden iſt; und durch „dieſe Denkart unterſcheiden ſich die realen Vorſtellungen, de„ren Innbegriff wir Erfahrung nennen, von den phanta„ſtiſchen. Allein wie können die Verſtandesbegriffe, „Ordnung, Zuſammenhang u. ſ. w., dich in eine objective „Welt bringen? Wenn es richtig iſt, daß alles zu Beweiſende „mit ſeinem höhern Beweisgrunde in Verbindung ſteht, wie „können die Vorſtellungen, Ordnung, Nothwendigkeit „u. ſ. w., deren Innhalt du nur zu analyſiren, deren Urſprung, „Bedeutung und Anwendbarkeit du nur zu unterſuchen brauchſt, „um zu ſehen, daß ſie auf keine Weiſe auf etwas objectives „hinführen, auf eine andere Art von Vorſtellungen, z. B. eine „Maſſe ſinnlicher Anſchauungen, angewendet, die Verbindung „zwiſchen der objectiven und Ideenwelt abgeben? Wenn dir „die Ordnung und der Zuſammenhang der Vorſtellungen begreif„lich ſind, ſind ſie dir begreiflicher, wenn du ſie in eine einge„bildete objective Welt ſetzeſt, wohin nie dein Auge dringt, und „wo die undurchdringliche Finſterniß durch keinen Stral der „Erkenntniß vermindert wird?“

„Aber der Stoff der ſinnlichen Vorſtellung muß doch vom Objecte kommen, das durch ſie vorgeſtellt wird.“

„Also das Object kömmt von der Anschauung, die An„schauung vom Stoffe, der Stoff vom Objecte, das doch ohne „Stoff und Anschauung nichts für mich ist?“

„Der Cirkel ist nur scheinbar. Die Anschauung ist Erkenntnißgrund des Objects, das Object ist der Causalgrund der Anschauung.“

„In meinem Bewußtsein kommt der Stoff der Vorstellung „nicht auf die Art wie die Form, vom vorstellenden Ich: „so viel ist durch Reflexion über das Bewußtsein klar. Auch „bei Vorstellungen, von denen ich weiß, daß sie ganz von mir „abhängen; z. B. wenn ich mit dem Verfasser des Candide, „einen Strich des Landes Eldorado durchreise, wenn mir die „diamantenen Felsen ins Auge blitzen, und die goldnen Berge „mich blenden, es ist alles (Stoff und Form) nur subjectives „Gedankenspiel. Der Stoff kömmt von der Sinnlichkeit, die „ich, aber nicht als vorstellendes Subject, selbst afficire; und „ich als vorstellendes Subject verhalte mich dabei leidend. Mir „als vorstellendem wird gegeben. Der Unterschied zwischen „diesen Phantasieen und den realen Vorstellungen ist, daß jene „Ursprung, Ordnung und Folge haben, die ich ihnen gebe; diese, „Ursprung, Ordnung und Folge, die ich mit Willkür „und Bewußtsein ihnen nicht gebe, die insofern mir ge„geben sind, die physisch-nothwendig, und darum allge„meingültig sind, und auch darum objectiv heißen. „Woher diese Ordnung?“

„Die überſchwengliche Hypotheſe der vorherbeſtimm-
„ten Harmonie zerhaut den Knoten, und ſündigt noch dazu
„gegen das Geſetz der Sparſamkeit. Wenn das Daſein, die
„Art, Ordnung und Folge der Vorſtellungen mit dem Daſein,
„der Art, Ordnung und Folge der Dinge nur harmonirt;
„wenn die todte Maſſe der Materie nur wegen denkenden und
„empfindenden Weſen iſt, und doch nicht auf ſie wirkt; wenn
„bei dem einmal geſtimmten Gedankenſpiel der Geiſter die Welt
„ohne Folge für die Geiſter zernichtet werden kann: wozu die
„materielle Welt? Leibniz hat wohl darum auch allen Sub-
„ſtanzen außer dem Daſein noch Vorſtellungskräfte zugeſchrie-
„ben? — Eine Harmonie der Vorſtellungen eines Geiſtes unter
„ſich und mit den Vorſtellungen anderer Geiſter macht die ma-
„terielle Welt entbehrlich.“

„Die Hypotheſe des phyſiſchen Einfluſſes iſt, bei
„aller ihrer bisherigen Verfeinerung, doch noch zu grobſinnlich,
„um das Gepräge des philoſophiſchen Scharfſinnes zu tragen.
„Ich ſoll von einem unbekannten Körper Vorſtellungen durch
„meinen mir ebenfalls unbekannten Körper erhalten, alſo der
„Innbegriff gewiſſer mich immer begleitenden Vorſtellungen,
„den ich durch Denken zu einem mir beiwohnenden Vor-
„geſtellten mache, dieſe Vorſtellungen, die doch bei allem Schei-
„ne des Beſtandhaltens, ewig fließen und wandeln, ſollen das
„Medium ſein, andere Vorſtellungen zu erhalten, die ihren
„Stoff von beharrlichen Gegenſtänden nehmen, deren Exiſtenz
„ſich für uns durch nichts verbürgt als durch unſere Unwiſſen-
„heit in Anſehung des wahren Grundes dieſer Vorſtellungen!

„Eine Hypotheſe, die gerade ſo ſinnreich iſt als jene, aus der „die Indianiſchen Weiſen erklären, warum die Welt nicht her„unterfalle!“

„Die Erklärungsweiſen der Viſionären, Malebran„che und Berkeley, ſind hyperphyſiſch und theoſo„phiſch, darum unwiderleglich, weil ſie unphiloſophiſch ſind. — „Mit Hindeutung auf das unendliche Weſen, darf wohl der „Philoſoph, mit Newton, ſeine Forſchungen enden, aber „damit anfangen wollen, hieße nichts anders als ſich den „Weg zu allem Vernunftgebrauche verſperren, und der myſti„ſchen Schwärmerei ein weites Thor öffnen.“

Ich habe bisher die Gründe eines ſkeptiſchen Idealiſten vorgetragen, der mit dem Syſteme der kritiſchen Philoſophie bekannt iſt. Da ich nun für mich überzeugt bin, daß dieſes Syſtem in ſeinen Grundprincipien das Syſtem der Natur iſt, ſo glaube ich dadurch den Gründen eine Stärke gegeben zu haben, die ihnen eine blendende Beredtſamkeit nicht hätte geben können. Sie werden ſich gegen den Vorwurf der Sophiſtication leicht ſchützen.

Wenn aber aus dem Weſen des Beweiſes folgt, daß der dogmatiſche Realiſt es gegen den ſkeptiſchen Idealiſten nicht aushält, ſo folgt eben ſo unwiderſprechlich daraus, daß der Lehrbegriff des dogmatiſchen Idealiſten gegen das Daſein der Dinge eine leere Anmaßung iſt. Denn, wenn kein Zuſam-

menhang zwiſchen Vorſtellungen und Dingen an ſich auszufinden iſt, ſo iſt noch weniger Widerſpruch zwiſchen Vorſtellungen und Dingen, die mit Vorſtellungen nichts gemein haben, gedenkbar: und dieſen müßte doch der dogmatiſche Idealiſt zeigen; er müßte die Nicht-Exiſtenz der Dinge aus der Natur ſeiner Vorſtellungen darlegen. Die Unmöglichkeit eines ſolchen Beweiſes liegt am Tage.

Da ſich mit dem ſkeptiſchen Idealismus der formale Realismus wohl verträgt; das iſt, da der ſkeptiſche Idealiſt den, durch die Form des Denkens hervorgebrachten, Unterſchied zwiſchen Vorſtellung und dem außer dem Verſtande gedachten Vorgeſtellten annimmt, und ſelbſt die Idealität der Formen der Erſcheinung zu ſeinem Vortheile zu benutzen weiß: ſo kann er die Reinholdſche Widerlegung in der Theorie des Vorſtellungsvermögens in ihrem Werth laſſen; und gegen die Kantiſche Widerlegung, in der Kritik der reinen Vernunft, wird er die Frage ſtellen: wie ſich aus dem Begriff der Beharrlichkeit, die doch ohne die ſubjective Bedingung der Zeit, einer allgemeinen Form der Vorſtellungen, nicht vorſtellbar iſt, für das reale, von Vorſtellungen und ihren Formen unabhängige, Daſein der Objecte bündige Schlüſſe ziehen laſſen.

Da nun die räſonnirende Vernunft ſich auf die Seite des ſkeptiſchen Idealiſten ſchlägt, und der geſunde Menſchenverſtand an der Realität der Dinge zu zweifeln niemals den Einfall gehabt hat: zu welcher Partei ſoll ſich der kritiſche Philo-

ſoph halten? Soll er gegen die räſonnirende Vernunft das Daſein der Dinge behaupten, oder gegen das natürliche Gefühl an ihrer Wirklichkeit zweifeln? Soll er dem Räſonnement zu Gefallen den Naturglauben verläugnen, oder zum Behuf des Naturglaubens der Unterſuchung entſagen?

Mendelsſohn und Kant ſprechen vom Orientiren der Vernunft. Erſterer will durchaus, daß die Vernunft, ſo bald auf dem Meere der Speculation ungeſtümme Zweifel eine dicke Wolkenmaſſe vor die Leitſterne getrieben haben, ſich nach dem Compaſſe des geſunden Verſtandes richten ſolle, in welchem der Menſch immer einen Magnet finde, der (bei kleinen Abweichungen) ſich nach dem richtet was der Menſchheit Noth iſt.

Es iſt eine unwiderſprechliche Wahrheit (und die Klippen, welche durch die Namen ſo vieler ſchiffbrüchigen Speculatoren verewigt ſind, geben davon traurige Beweiſe): der Menſch iſt von Natur mehr zum Handeln als zum Speculiren beſtimmt. Wahrheit iſt zwar Bedingung der Moralität aber nicht letzter Zweck des Menſchen. Der objective Zweck alles Forſchens iſt: uns weiſe zu machen; eine Beſtimmung, die um die Hälfte mehr den praktiſchen als den denkenden Theil in uns angeht!

Geſellſchaft iſt das Medium des moraliſchen Organs, und, wie der Bataviſche Plato, Hemſterhuis, ſagt: ſie iſt das Licht für das innere Auge des Geiſtes. Die Geſellſchaft, We-

ſen die uns gleich, und Bürger einer moraliſchen Welt ſind, wegläugnen, wäre ſo viel als lichtſcheu ſich die Augen verbinden und ſich in eine einſame Höhle verkriechen! — Wenn aber der ſkeptiſche Idealiſt Dinge nur problematiſch will gelten laſſen, warum will er Geiſter aſſertoriſch annehmen? er kennt ſeines Gleichen ja auch nur durch ſinnliche Vorſtellungen. Aber zur praktiſchen Beurtheilung gehört eine Subſumtion wirklicher Fälle.

Wenn manche Philoſophen gewiſſe Naturüberzeugungen durch Beweiſe begründen wollten, ſo wollten ſie dadurch eben nicht ihre Zweifel über die natürliche Stärke und Feſtigkeit jener Ueberzeugungen darlegen, ſie wollten ſich nur das Verdienſt machen, dieſe Pflanzen, die durch Wartung der Mutter Natur von ſelbſt gedeihen, in ihren Garten zu verſetzen, und da einheimiſch zu machen. Sie als Unkraut zu verſchreien, wenn ſie darinn ſchlechtes Fortkommen haben oder gar verdorren, wäre nicht weiſe.

Jakobi nannte neuerlich dieſe Naturüberzeugungen bei ihrem wahren Namen, dem in philoſophiſchen Ohren freilich übelklingenden Worte „Glauben.“ Er ſtützte ſich gegen die Widerſprüche ſeiner Gegner auf das Anſehn Hume's, dem die Philoſophen eine bedeutende Stimme in ihrem Rathe zugeſtehen. Seine Gegner ſelbſt hatten ihn aber auch ſchon gerechtfertigt, indem ſie ein ſynonymes Wortzeichen, die ſogenannten Eingebungen, Offenbarungen der Natur, gebraucht hatten.

Die Natur lehrt uns vor aller Speculation, das Vorgestellte für wirkliche Dinge zu nehmen, und wir irren uns dabei nie in unsern Handlungen. Die Meinung Büffons: daß ein Mensch, der mit gereifter Vernunft geboren würde, erst Idealist sein, und dann durch Wahrnehmung der Nothwendigkeit und Ordnung, durch Vergleichung der Vorstellungen verschiedener Sinne, z. B. des Gefühles, die Wirklichkeit der Dinge annehmen würde; scheint uns wider das System der Natur vernünftelt zu sein. Die Natur hat schon dafür gesorgt, daß selbst der Denker, der sich diese Frage zum Thema seiner Untersuchung nimmt, doch nur durch Reflexion und gleichsam auf eine widernatürliche Art sein Bewußtsein von den Dingen ab, und der Vorstellung zukehren kann. Der synthetische Verstand, der das empfindende Wesen von der Vorstellung hin zum Vorgestellten führt, ist, wie wir auch an Thieren zu bemerken glaubrn, schon bei der ersten Vorstellung wirksam. Auch ein nicht wissenschaftlich Gebildeter vermag, uns zu fassen, und wird uns zuletzt Recht geben, wenn wir ihm erklären, daß sein Bewußtsein sich eigentlich nur mit Vorstellungen beschäftige; und doch wird ein solcher nie von selbst zu dem Schlusse des Idealisten kommen. Das einzige, dessen Dasein uns vor aller Vorstellung unmittelbar gegeben ist, ist unser Ich. Wer zwischen unser Bewußtsein und unser Ich Selbstanschauung zum Behufe der Ueberzeugung von dem Dasein des Ichs *) gesetzt haben will, weiß nicht was er will. So

*) Das vorstellende Ich, das, durch Beziehung der Form der Vorstellung auf dasselbe, gedacht wird, wäre nicht, als Subject gedenkbar, wenn es nicht vor aller Vorstellung.

ein vor aller Vorſtellung unmittelbar gegebenes Bewußtſein des Nicht-Ich, iſt aber bei unſerer dermaligen Art zu ſein nicht möglich, wenn wir uns nicht mit dem, von dem wir Bewußtſein haben, identificiren ſollen. Das mittelbare Bewußtſein der Dinge durch Vorſtellungen iſt klar und zweifellos für den gemeinen Menſchenſinn, aber weil das Bewußtſein etwas Gegebenes iſt, ſo fällt es der Vernunft ſchwer, es mit ihrem hervorgebrachten Räſonnement in Einklang zu bringen.

Dieſe Offenbarungen der Natur, denen der Philoſoph, der durch Annahme der von uns unabhängigen Dinge und durch den Begriff der Dinge an ſich die räſonirende Vernunft zu befriedigen ſucht, nur einen andern Namen giebt, hängen vielleicht an irgend einer verborgenen Saite mit ſpeculativen Vernunftüberzeugungen zuſammen, ſo wie Kant die Idee der Gottheit zwar in der ſpeculativen Vernunft, den Glauben an ihr Daſein aber im moraliſchen Bewußtſein gegründet fand. Vielleicht entdeckt ein künftiger Reformator der Theorie des Vorſtellungsvermögens in den noch zu wenig beleuchteten Gegenden in dem Gebiete der Grundwiſſenſchaft, einen Vereinigungsort, wo ſich der dogmatiſche Realiſt und ſkeptiſche Idealiſt brüderlich die Hände reichen.

ſich ſelbſt gegeben wäre, und nicht durch die Vorſtellung nur das Prädicat des Vorſtellenden erhielte, wodurch es aber auch zugleich erſt im klaren Selbſtbewußtſein vorgeſtellt werden kann.

III.

Verſuch über den Begriff des Rechts.

Mein Problem iſt: welches ſind die inneren, weſentlichen und nothwendigen Merkmale, die den Begriff des Rechts ausmachen? *) Um aber vor allen Dingen überzeugt zu ſein, ob nicht vielleicht ein befriedigender Begriff des Rechts ſchon vorhanden, und folglich die Auflöſung des Problems, welche ich hier verſuche, überflüſſig ſei, laſſe ich eine Prüfung der bis jetzt aufgeſtellten Begriffe vorhergehen. Ich werde mich dabei aber auf folgende drei, von den Herren Hoffbauer, Reinhold und Hufeland gegebne, Definitionen einſchränken.

*) Dem Hrn. Tieftrunk wird dieſes Unternehmen lächerlich vorkommen müſſen. Denn er behauptet in ſeinem Werk, über Staat und Geſetzgebung, S. 72: daß das Recht gar nicht beſtimmt werden könne. Ich geſtehe aber offenherzig, daß ich in die Worte, die er bei dieſer Gelegenheit vorbringt, keinen Sinn bringen kann.

Auf die übrigen, die entweder ſchon häufig und gründlich geprüft ſind, oder deren Unrichtigkeit zu offenbar iſt, oder die mit den in dieſer Abhandlung vorkommenden Definitionen im weſentlichen übereinſtimmen, kann ich hier, um nicht zu weit von meinem Zwecke abzuirren und nicht häufige Widerholungen nöthig zu machen, keine beſondere Rückſicht nehmen.

Ein Recht iſt, nach Hrn. Hoffbauers Erklärung *), das Prädicat, welches einem Subject in ſo ferne zukommt, als eine Zwangsverbindlichkeit gegen daſſelbe vorhanden iſt.

In dieſer Definition wird das Recht ſelbſt eigentlich gar nicht beſtimmt. Wenn wir nach dem Begriff von einem Gegenſtande fragen, ſo wollen wir die Prädicate wiſſen, die in ihm enthalten ſind; dadurch aber, daß uns das Verhältniß eines Gegenſtandes zu einem andern angegeben wird, erhalten wir noch keineswegs eine Erkenntniß des Gegenſtandes ſelbſt. Wiſſen wir etwa durch dieſe Beſtimmung was das Recht iſt? welches die innern und nothwendigen Merkmale ſind, die ſein Weſen ausmachen? oder wiſſen wir nicht vielmehr bloß, wie ſich das noch unbekannte Etwas, welches wir Recht nennen zu einem andern uns bekannten und dieſes zu jenem ſich verhält? Es wird nichts weiter ausgeſagt als: das Recht verhält ſich zu einer Zwangsverbindlichkeit wie Wirkung zur Ur-

*) In ſeinem Naturrecht §. 56. und in ſeinem Abhandlungen über die wichtigſten Gegenſtände des N. R. S. 6.

sache, wie Folge zum Grunde; oder, dasjenige, was sich zu einer Zwangsverbindlichkeit wie Wirkung zur Ursache, wie Folge zum Grunde verhält, heißt ein Recht. Was ist denn aber das unbekannte, welches sich so zu einem andern bekannten Gegenstande verhält? welches sind die Merkmale dieses Prädicats, das dem Subjecte zukommen muß, wenn eine Zwangsverbindlichkeit gegen dasselbe vorhanden sein soll?

Zugleich aber ist auch die Voraussetzung, als wären die Rechte in der Zwangsverbindlichkeit des Andern gegründet, nicht richtig. Freilich ist, bei dem jetzigen Zustande der natürlichen Rechtslehre, die Ableitung des Rechts aus der gegenüberstehenden Zwangsverbindlichkeit der einzige Ausweg, auf dem man einerseits die Würde des Naturrechts, als einer für sich bestehenden von der Moral abgesonderten Wissenschaft, andererseits aber die Vernunft vor Widersprüchen retten kann. Denn, sobald man den Grund des Rechts in das berechtigte Subject selbst setzt, und gleichwohl dem Naturrecht, indem man ihm äußere Rechte zum Gegenstand setzt, ein eigenthümliches von dem Gebiete der Moral abgesondertes Gebiet (wie es sein soll) anweisen will, so wird das Sittengesetz in Widersprüche mit sich selbst verwickelt, und, wenn man diesen Widersprüchen ausweichen will, die Moral mit dem Naturrecht verwirrt. Allein die relative *) Deduction des Rechts

*) Man könnte die Ableitung des Rechts aus der gegenüberstehenden Pflicht die relative, die aus dem berechtigten Subject selbst die absolute Rechtsdeduction nennen.

iſt darum doch nicht zuläßig; ſo wenig als die abſolute (nach der Art, wie dieſe bisher geführt worden iſt) gelten kann. Vermöge der relativen Deduction habe ich in ſo ferne ein Recht, als die Andern die Verbindlichkeit haben, mich an gewiſſen Handlungen nicht zu hindern, und ich, vermittelſt eben derſelben Verbindlichkeit, ein Recht erhalte, die Vollziehung derſelben ſelbſt mit Zwang durchzuſetzen. Hier frage ich nun: warum darf ich denn nur dieſe beſondere Art der Verbindlichkeit mit Zwang erhalten? warum bloß Pflichten der Gerechtigkeit, nicht auch Pflichten der Güte? Darum, iſt die Antwort, weil mit jener Pflicht noch die Pflicht verknüpft iſt, demjenigen, der mich im Fall der Uebertretung derſelben nach Naturgeſetzen behandelt, mich nicht zu widerſetzen. Nun frage ich aber weiter: welches iſt denn der Grund, daß ich nur bei Pflichten der Gerechtigkeit, nicht aber zugleich bei Pflichten der Güte, verbunden bin, den Zwang des Andern für gerecht zu erkennen, und mich meiner phyſiſchen Kräfte gegen die phyſiſchen Kräfte des Andern nicht zu bedienen? Auf dieſe Frage kann man keine befriedigende Antwort geben, und man geräth auf offenbare Cirkel, wenn man ſie zu beantworten ſucht. Sagt man: weil die Pflicht eine Zwangsverbindlichkeit, eine vollkommne Pflicht iſt; ſo ſind wir wieder da, wo wir ausgegangen ſind. Sagt man aber: weil es verboten iſt, den Andern als willkürliches Mittel zu beliebigen Zwecken zu behandeln; ſo iſt dies im Grunde daſſelbe, und wir drehen uns, wie bei der vorigen Antwort, in einem unauflöslichen

Kreise herum *). Wir müssen mithin doch auf einen in dem berechtigten Subject an sich gelegenen Grund des Rechts zurückkommen.

Hiezu kommt noch, daß, sobald wir den Grund des Rechts in das dem berechtigten Subjecte gegenüberstehende verpflichtete Subject setzen, das Recht völlig aufgehoben wird. Das Dürfen, das Erlaubtsein ist ein wesentliches Merkmal des Rechts, (in wie ferne, wird sich unten ergeben). Ich habe nur dann ein Recht, wenn ich darf, wenn mir etwas erlaubt ist. Was mir aber erlaubt sein soll, muß mir in meinem eigenen Bewußtsein, vor meiner eigenen Vernunft erlaubt sein, wenn wir nicht ein bloßes Können, oder auch eine bloße Negation, dem Dürfen unterschieben wollen. Hr. Heydenreich, den ich hier als Repräsentanten der Vertheidiger der relativen Rechtsdeduction anführe, erklärt sich über sein System also: „Sobald ich sage, es sei mir etwas erlaubt, „ich dürfe etwas, so heißt dies nicht: meine moralische Vernunft „lasse mir es zu, sondern die moralische Vernunft in den „Menschen außer mir verbiete diesen, mich zu hindern."

*) Diese Antwort ist den Vertheidigern der relativen Rechtsdeduction nicht untergeschoben. Man sehe Hrn. Heydenreichs System des N. R. 1 Theil, §. 18. und Hrn. Maas, über Recht und Verbindlichkeit, S. 29. Dieser scharfsinnige Denker bringt noch andere Gründe vor, welche den Grund des Zwangsrechts nach der relativen Rechtsdeduction erweisen sollen, die aber, sobald man sie näher ins Auge faßt, durchgängig als unhaltbar und erkünstelt erscheinen.

Wird aber hiedurch das Erlaubtſein nicht in der That für das Subject, in dem es angetroffen werden ſoll, ein bloßes Können? oder doch eine bloße Negation? Das Recht beſtände, nach dieſer Deduction, bloß darinn, daß der Andere nicht darf. In das berechtigte Subject wird alſo nichts geſetzt. — Wollen die Vertheidiger dieſer Theorie demungeachtet behaupten, daß durch das Nicht-Recht, das Nicht-Erlaubtſein auf der einen Seite, ein Recht, ein Erlaubtſein auf der andern Seite begründet werde, ſo müſſen ſie dieſes erweiſen, (welches bisher, meines Wiſſens, noch nicht geſchehen iſt). Denn, es verſteht ſich nicht von ſelbſt, wie aus einem bloßen Nicht-Recht auf der einen Seite, ein wirkliches Recht auf der andern entſpringen, und dadurch, daß etwas für den Andern unerlaubt iſt, für mich das Gegentheil erlaubt werden könne. So lange dieſer Beweis noch nicht geführt iſt, ſo lange iſt den Ausdrücken: Recht, Erlaubtſein, Dürfen u. ſ. w. in dieſem Syſtem noch keine Bedeutung beſtimmt. *)

Auch die, von dem tiefſinnigen Reinhold aufgeſtellte Erklärung von dem Begriff des Rechts, hat, wie ich zeigen zu können glaube, dieſen Begriff nicht vollſtändig erſchöpft.

*) Dies war ſchon lange niedergeſchrieben, als mir die Staatswiſſenſchaftliche und juriſtiſche Literatur in die Hände fiel, wo eben dieſes Argument wider die relative Rechtsdeduction, bei Gelegenheit der Recenſion des Heydenreichiſchen Naturrechts, vorgebracht, obgleich nur flüchtig angedeutet wird. Ich freue mich, mit dem Verf. dieſer Rec. nicht nur hier, ſondern auch in manchen andern Stücken ganz übereinzuſtimmen.

Recht, sagt er, *) ist, was durch Freiheit des Willens vermittelst des Sittengesetzes möglich ist.

Was heißt diesem Philosophen: es ist etwas durch das Sittengesetz möglich? Dieser Ausdruck kann einen dreifachen Sinn haben: entweder, das Sittengesetz überhaupt (unbestimmt, ob das Sittengesetz im Berechtigten an sich, oder das Sittengesetz im Bewußtsein des dem Berechtigten gegenüberstehenden Verpflichteten); oder, das Sittengesetz im Verpflichteten; oder, das Sittengesetz im Berechtigten an sich, bestimmt etwas als möglich. Diese drei Bedeutungen müssen wohl unterschieden werden, und Hr. Hoffbauer hat unrecht bei Beurtheilung dieser Erklärung **), wenn er, ohne den Sinn genau bestimmt zu haben, sogleich durch den bloßen Ausdruck: Sittengesetz, praktische Vernunft ꝛc. sich bewegen läßt, sie für zu eng, und mit der Wolfischen für völlig gleichbedeutend zu erklären, da sie doch, wenn sie in dem ersten Sinn genommen wird, diesen Vorwurf nicht verdient, und sowohl innere als auch äußere Rechte unter sich begreifen könnte. ***) Hr.

*) In den Briefen über die Kantische Philosophie. II Band, S. 192. §. 13.

**) In seinen Abhandlungen. 1ste Abhandl. S. 15.

***) Aeußere Rechte wären alsdann solche, die durch das Sittengesetz im Verpflichteten Subject; innere, die durch das Sittengesetz im Berechtigten bestimmt wären.

Reinhold versteht aber, wie man leicht sehen kann, das Sittengesetz in Beziehung auf das berechtigte Subject selbst. Und in diesem Sinne ist die Erklärung von dem Begriff des Rechts, als Gattungsbegriff, allerdings zu eng, indem sie nur die innern Rechte unter sich begreift. Denn, als möglich durch das Sittengesetz in meinem eigenen Bewußtsein kann nichts anders bestimmt sein, als das, was dem Sittengesetz nicht widerspricht; mithin entweder durch die Pflicht bestimmt, gesetzmäßig, oder doch bloß der Pflicht nicht entgegen, gesetzlich, ist. Beides betrifft aber bloß das, was innerlich recht ist. Die Erklärung könnte also wohl vielleicht*) als Begriff einer Art, aber nicht als Gattungsbegriff gelten.

Ferner ist auch der Ausdruck: was durch Freiheit des Willens möglich ist, noch einer Einwendung unterworfen. Bedeutet diese Redensart so viel, als: das, was durch das Sittengesetz bestimmt ist, und wofür sich der Wille bestimmen kann: so ist 1) dadurch das Recht nicht erklärt; denn ich muß immer noch fragen: wie ist denn das, was wir Recht nennen, und was durch das Sittengesetz gegeben sein soll, beschaffen? welches sind die Merkmale, die das Recht auch nur von der Pflicht unterscheiden, die doch auch etwas durch das Sittengesetz Gegebenes ist? 2) ist alsdann der Ausdruck „was durch Freiheit

*) Warum dieses: Vielleicht; wird nachher, bei der Beurtheilung der Hufelandischen Definition deutlich werden.

möglich iſt" ganz überflüſſig, indem er zur Beſtimmung des Begriffs von Recht gar nichts beiträgt, und es für ſich gewiß iſt, daß alles durch Vernunft für den Willen Gegebene auch durch denſelben möglich ſein müſſe. Soll aber obiger Ausdruck ſo viel heißen (welches doch gar nicht in den Worten liegt), als: was der Freiheit durch das Sittengeſetz möglich iſt; ſo iſt auch alsdenn der Begriff „Freiheit" überflüſſig, indem es uns — inwieferne wir das Weſen des Rechts, durch Beſtimmung des Verhältniſſes des Willens zu der Vernunft, angeben wollen — ganz gleichgültig ſein kann, ob der Wille frei oder nicht frei iſt.

Der um das Naturrecht ſo ſehr verdiente Hr. Hufeland giebt folgende Definition des Rechts: Ein durch das für den Handelnden und für andere begründete Sittengeſetz beſtimmtes Vermögen, heißt ein Recht. — Daß ſich dieſe Definition von allen vorhandenen ſehr unterſcheide, liegt am Tage. Hr. H. welcher wohl einſah, daß doch in dem Begriff des Rechts etwas mehr als ein Erlaubtſein (worein in den meiſten Erklärungen das Recht geſetzt wurde) liegen müſſe, ſucht dieſen Fehler dadurch zu verbeſſern, daß er mit dem Begriff des Erlaubtſeins noch den Begriff der Befugniß verbindet, und darum das Recht einerſeits von dem Sittengeſetz in dem Berechtigten, andererſeits aber von dem Sittengeſetz in dem Bepflichteten

*) In der N. Aufl. ſeiner Lehrſätze des Naturrechts, §. 23.

Subject abhängig macht. *) Hr. Hoffbauer hat daher Hrn. Hufeland mißverſtanden, wenn er den Begriff der Befugniß in der gegenwärtigen Definition für überflüſſig erklärt und ſagt: „es verſteht ſich von ſelbſt, daß ich zu einer Handlung befugt ſein müſſe, wenn ſie mir erlaubt iſt.“ Dieſe Behauptung wird ihm Hr. H. willig zugeben, nur nicht das, was er daraus folgert, daß nämlich der Beſtimmung die Präciſion mangele. Nach Hrn. Hufelands Vorſtellungsart macht ein bloßes Erlaubtſein, welches von dem Sittengeſetz in mir abhängig iſt, noch nicht den Begriff des Rechts aus; es muß die durch das Sittengeſetz in der andern Perſon beſtimmte Befugniß hinzukommen, wenn es Recht genannt werden ſoll. Dieſes Merkmal iſt daher unter dieſer Vorausſetzung keineswegs überflüſſig, ſondern ein nothwendiges und weſentliches Prädicat des Rechts. — — Iſt aber dieſe Vorausſetzung richtig? iſt der Begriff der Befugniß ein nothwendiges Merkmal in dem Begriff des Rechts? — Ich glaube erweiſen zu können, daß Befugniß (in dem angenommenen Sinne) durchaus kein nothwendiges Prädicat des Rechts ſein könne.

Schon der Sprachgebrauch, dem wir als dem Interpreten des gemeinen Verſtandes bei Beſtimmung von Begriffen immer einiges

*) „In dem Begriff des Rechts,“ ſagt er §. 71 in der N. Aufl. ſeines N. R. „ſind die Begriffe des Erlaubtſeins und der Befugniß vereinigt. Durch den erſtern iſt das Recht von dem Sittengeſetz, in ſo fern es dem Rechthabenden obliegt; durch den andern aber, von demſelben, in ſofern es für andere verbindlich iſt, abhängig.“

Gehör geben müssen, erklärt sich wider diese Bestimmung, indem er Befugniß nicht als ein Merkmal des Rechts anerkennt, sondern beide Begriffe einander coordinirt. Wir sagen: Recht und Befugniß, und stehen also beide Begriffe, als für sich bestehend an, von denen keiner in dem andern als Prädicat enthalten ist. — Fragen wir ferner nach der Bedeutung des Wortes: Befugniß, soweit sich diese Bedeutung aus dem Sprachgebrauch entwickeln läßt, so ergiebt sich daß es nur das Verhältniß meines (für sich bestehenden) Rechts zu der Pflicht des andern ausdrücke.

Wenn wir aber auch den Sprachgebrauch nicht als entscheidenden Richter aufstellen wollen, so wird sich gleichwohl aus höhern Gründen ohne viele Mühe ergeben, daß Befugniß, (in dem von Hrn. H. festgesetzten Sinne) keineswegs ein nothwendiges und inneres Merkmal des Rechts abgeben könne. Befugniß ist nach Hrn. H. dasjenige, was durch das Sittengesetz im Bepflichteten Subject in das Berechtigte gesetzt wird. Allein durch die vermittelst des Sittengesetzes in dem einen Subjecte bestimmte Zwangspflicht, (aus deren Uebertretung Unrecht entspringt) wird, wie oben gezeigt worden, für das das Berechtigte Subject nichts realiter gegeben, nichts in dasselbe gesetzt. Das Recht also, welches doch, wie Hr. H. zugeben wird, für das Berechtigte Subject und in ihm vorhanden sein muß, wird durch das Sittengesetz außer demselben Subject weder ganz noch zum Theil bestimmt und muß, wenn es überhaupt Etwas sein oder nicht leere Prädicate enthalten soll, allein durch ein in mir selbst vorhan-

denes Princip (dieſes ſei nun das Sittengeſetz oder was immer für ein anderes Princip) beſtimmt werden.

Geſetzt aber, daß das Recht einerſeits von dem Sittengeſetz, in wie fern es für mich, andererſeits, in wie ferne es für andere verbindlich iſt, abhängig ſei, ſo würden wir, wenn wir konſequent ſein wollen, zwei, nicht etwa ſubordinirte ſondern coordinirte Grundſätze des Rechts aufſtellen müſſen. Der Grundſatz aller Rechte muß den Grund des Rechts ausdrücken. Giebt es mithin zwei verſchiedene von einander ganz unabhängige Gründe des Rechts, ſo muß es auch zwei verſchiedene von einander unabhängige Grundſätze des Rechts geben; einen, welcher aus dem Sittengeſetz in dem Berechtigten; und einen, der aus dem Sittengeſez in dem Pflichttragenden Subject abgeleitet iſt. Keiner dieſer Grundſätze könnte allein an die Spitze des Naturrechts geſtellt werden. Der erſtere würde bloß das Daſein des Rechts zur Hälfte, nämlich in wie ferne es in dem Sittengeſetz in mir gegründet iſt; der zweite ebenfalls bloß zur Hälfte, nämlich in wie ferne es in dem Vernunftgeſetz des Andern gegründet iſt, beſtimmen. Beide müßten daher einander coordinirt werden.

Dieſe Erklärung trifft auch noch der Vorwurf, daß ſie eben ſo, wie die von Hrn. Reinhold gegebene, zu eng iſt, und bloß auf innere Rechte paßt. Das Grundweſen des Rechts beſteht nach Hrn. H. in dem Erlaubtſein, und das Erlaubtſein wird ihm beſtimmt durch das Sittengeſetz in mir; hiedurch aber können doch nur innere, d. h. moraliſch mög-

liche, Rechte gegeben werden, und alle bloß äußere Rechte sind von diesem Begriff des Rechts ausgeschlossen; welcher mithin nicht als Gattungsbegriff gelten kann. Hr. H. will auch ausdrücklich, daß keine äußern Rechte in dem Naturrecht gelehrt werden sollen; eine Behauptung, die unter Voraussetzung seines Systems (und des Systems der absoluten Deduction überhaupt; so wie diese bisher geführt wurde;) nothwendig ist. Aber sind denn wirklich äußere Rechte eine bloße Chimäre? Die Reflexion über unsere Gefühle, die doch den praktischen Wissenschaften das Problem vorlegen müssen, belehrt uns von dem Dasein äußerer Rechte, und diese lassen sich auch allerdings aus speculativen Principien (aber freilich nicht auf dem bisher befolgten Wege) erweisen. Das Naturrecht ist nur dann eine besondere, von der Moral verschiedene Wissenschaft, wenn sie das Dasein und die Möglichkeit äußerer Rechte, die uns zum Probleme von unsern Gefühlen vorgelegt sind, zu erweisen vermag, und mithin nicht bloß vom Erlaubtsein (wovon wir gleich nachher noch ausführlicher sprechen wollen) handelt. So wie Moral die Wissenschaft der Pflichten und des Erlaubten ist, so muß Naturrecht, die Rechte und äußere Rechte lehren. Hr. H. hat seine Behauptung, daß das Naturrecht nicht äußere Rechte zu lehren habe, nicht erwiesen. Er wendet sich nur *) gegen die von Hrn. Ulrich aufgestellte Erklärung des äußern Rechts, die freilich nicht nur in so ferne, als sie die relative Rechtsdeduction voraussetzt, sondern auch in mehrern andern Rücksichten zu verwerfen ist.

*) §. 170. Anm.

Ferner, verſtehen wir unter Vermögen überhaupt den Grund der Möglichkeit einer Handlung, ſo iſt ein durch das Sittengeſetz beſtimmtes Vermögen, ein durch das Sittengeſetz beſtimmter Grund der Möglichkeit einer Handlung; ein durch das Sittengeſetz beſtimmter Grund der Möglichkeit einer Handlung aber, iſt ein Erlaubtſein, ein ſittliches Vermögen. Mithin iſt die von Hrn. H. gegebene Erklärung mit der: „Recht iſt eine moraliſche Möglichkeit, oder Recht iſt die Beſchaffenheit einer Handlung, vermöge deren ſie erlaubt iſt," völlig gleichbedeutend. — Ohne darauf weiter Rückſicht zu nehmen, daß dieſe Definition unter den bemerkten Vorausſetzungen zu eng ſei, will ich hier, bloß in Hinſicht auf die Ausdrücke: Vermögen, Erlaubtſein, Dürfen u. ſ. w. fragen: „Kann ein Recht nur in einem Erlaubtſein beſtehen? iſt das Recht weiter nichts, als ein Dürfen?" —

Wie ſoll ein ſolches Erlaubtſein, durch das Sittengeſetz entſtehen? Entſpringt es poſitiv oder nur negativ aus dem Sittengeſetz? Negativ aus dem Sittengeſetz abgeleitet heißt etwas, ſofern es dem Sittengeſetz bloß nicht widerſpricht, und dieſes dabei (man erlaube mir den Ausdruck) als ruhend betrachtet wird. Poſitiv aber wird etwas aus dem Sittengeſetz abgeleitet, wenn dieſes ſelbſt als beſtimmend, mithin als thätig betrachtet wird. Freie Rechte können nicht poſitiv von dem Sittengeſetz abgeleitet werden. Das Sittengeſetz kann, in wie ferne es als thatig betrachtet wird, nichts anders als entweder gebieten oder verbieten. Sollte es mit-

hin als die freien Rechte positiv bestimmend gedacht werden, so müßten diese solche Rechte sein, die zugleich frei und auch nicht frei wären. — Aber dies denken sich auch die Naturrechtslehrer gar nicht, wenn sie von freien Rechten reden und sie aus dem Sittengesetz ableiten; und Hr. Heydenreich *) versteht seine Gegner unrecht, wenn er, wo ich nicht irre, glaubt, daß sie die freien Rechte positiv aus dem Sittengesetz ableiteten, wodurch sie freilich die Vernunft in Widersprüche verwickeln müßten. Hr. Hufeland und andere wollen mit dem Ausdruck „das Sittengesetz überläßt etwas der bloßen Willkür" nichts weiter sagen, als, es giebt eine Sphäre von Handlungen, die jenseits der Gränze des Sittengesetzes liegt, über welche dieses gar nichts bestimmt und im Verhältniß auf welche das Sittengesetz als ruhend betrachtet wird. — Dasselbe, was hier von den freien Rechten gesagt wird, gilt auch von den sogenannten ver-

*) Er behauptet noch außerdem, daß alles Erlaubtsein vor meinem eignen Gewissen, einen Widerspruch in sich fasse, daß das Sittengesetz überall entweder gebiete oder verbiete. „Der „Rechthabende," sagt er S. 7 seines N. R., „ist an und „für sich jederzeit verpflichtet, nie bloß befugt [Hr. Heydenreich versteht unter Befugniß etwas anders als Hr. „Hufeland]; an und für sich darf er nie, sondern soll immer." Und der Schein, durch den wir glauben, daß uns irgend etwas vor unserm Gewissen erlaubt sei, soll, nach S. 109, daher rühren, „daß wir die Anwendung der Gesetzgebung der Vernunft, welche die feinsten Verhältnisse befaßt, „nicht weit genug fortführen." Eben dies behauptet auch Hr. Schmidt in seinem Grundriß des Naturrechts §. 13. Ich glaube nicht, daß die Widerlegung dieser Behauptung großen Schwierigkeiten unterworfen sei.

bindlichen Rechten, nur mit dem Unterſchied daß bei jenen das ganze Sittengeſetz, bei dieſen nur ein Theil deſſelben (nämlich inwiefern es verbietet) als ruhend betrachtet wird.

Giebt nun aber dieſes aus der negativen Beziehung des Sittengeſetzes entſpringende Erlaubtſein an ſich ſchon ein Recht? — Sollen die Rechte in nichts weiter als in einem Erlaubtſein beſtehen, ſo ſchweift das Naturrecht in das Gebiet der Moral, indem dieſe eben dieſes Erlaubtſein zum Gegenſtand hat. Durch den Grundſatz der Moral werden nicht bloß die Pflichten und das durch Pflichten beſtimmte Erlaubtſein, ſondern auch das bloße Erlaubtſein beſtimmt. Was ſich, als allgemeines Geſetz gedacht, widerſprechen würde, iſt vollkommen verboten; was nur als allgemeines Geſetz gewollt werden kann, iſt unvollkommen geboten; was weder, als allgemeines Geſetz gedacht, ſich ſelbſt widerſpricht, noch auch als allgemeines Geſetz gewollt werden kann, iſt völlig erlaubt, iſt bloß möglich. Die Moral beſchäftigt ſich alſo nicht bloß mit Pflichten, ſondern auch, wie ſich aus ihrem Grundſatz ergiebt, mit dem bloß Erlaubten. Beſtehen nun freie Rechte in nichts weiter als in dieſem Erlaubtſein, ſo hat das Naturrecht, in wie ferne es ſolche Rechte lehrt, einerlei Gebiet mit der Moral und wir müſſen entweder freie Rechte von dem Naturrecht ausſchließen, oder die freien Rechte in etwas anders als bloß in ein durch das Sittengeſetz negativ beſtimmtes Dürfen ſetzen, oder zugeben, daß das Naturrecht keine beſondere für ſich beſtehende Wiſſenſchaft ſei. — Derſelbe Einwurf trifft auch die verbindli-

chen Rechte, in wie ferne ſie bloß als ein durch die Pflicht beſtimmtes Erlaubtſein erklärt werden. Beſtehen die verbindlichen Rechte in nichts weiter als in einem ſolchen Dürfen, ſo ſchweift das Naturrecht auch hier, ſo wie bei den freien Rechten, in das Gebiet der Moral über. Das Erlaubtſein, in wie ferne es durch eine Pflicht beſtimmt wird, drückt nichts weiter aus als das Nichtverbotenſein einer (poſitiven oder negativen) Handlung, die geboten iſt *) und folgt analytiſch aus dem Begriff der Pflicht. Was geboten iſt, iſt nicht verboten, mithin erlaubt, das darf ich thun, das iſt vor meinem Gewiſſen recht (nicht ein Recht; denn der Satz: ich habe zu dem, was ich ſoll, ein Recht, iſt ein ſynthetiſcher Satz; während der Satz: was ich ſoll, iſt recht, ein analytiſcher Satz iſt). Sagt mithin die Moral: du ſollſt, ſo ſagt ſie auch zugleich: du darfſt; denn dieſes Dürfen folgt unmittelbar aus dem Sollen, und es wäre ein offenbarer Widerſpruch, wenn ich ſagte: ich ſoll, aber ich darf nicht. Das Recht kann daher auch hier nicht in einem Erlaubtſein allein beſtehen, wenn das Naturrecht eine eigne für ſich beſtehende Wiſſenſchaft ſein ſoll.

Es ergiebt ſich auch ferner, daß das Recht, ſobald es bloß in ein Erlaubtſein geſetzt wird, nach der abſoluten Deduction eben ſo wenig, als nach der relativen, Etwas ſei. Das Erlaubtſein drückt nichts weiter aus, als ein Nichtver-

*) Eben dieſes iſt auch ſchon von Reinhold in den Briefen über die Kantiſche Philoſophie, II Theil, S. 201, bemerkt.

boten ſein. Das bloße Erlaubtſein beſteht darinn, daß ich ſowohl durch die Unterlaſſung als durch die Vollziehung einer That dem Sittengeſetz nicht widerſpreche, das Sittengeſetz alſo hierüber gar nichts diſponire, und ich bloß unter den Geſetzen meiner Willkür ſtehe. Das bedingte Erlaubtſein (welches die verbindlichen Rechte ausmachen ſoll) beſteht darinn, daß das Sittengeſetz, eben darum, weil es gebietet, daſſelbe nicht zugleich verbieten kann, mithin auch in einem Nichtverbotenſein. In beiden Fällen iſt daher das Recht, wenn es nur in einem Erlaubtſein beſtehen ſoll, eine bloße Negation, indem gar nichts realiter durch das Erlaubtſein in das Subject geſetzt, ſondern von ihm bloß etwas verneint und von ihm geſagt wird, entweder daß es nicht ſolle und auch nicht nicht ſolle, oder aber daß es nicht nicht ſolle, weil es ſolle. Wir können unter dieſer Vorausſetzung alſo das Recht weder für Etwas überhaupt realiter in das Subject geſetztes, noch auch insbeſondere für Etwas durch die Vernunft realiter gegebenes halten. Das Erlaubtſein, als ſolches, exiſtirt nicht durch die Vernunft und das Sittengeſetz; es wird von dieſem (welches nur entweder gebieten oder verbieten kann), nicht poſitiv beſtimmt; es iſt von dem Sittengeſetz nur in ſo fern abhängig, als dieſes in Beziehung auf gewiſſe Handlungen entweder zum Theil (in wiefern es verbietet) oder ganz (ſowohl in wiefern es gebietet, als in wiefern es verbietet) als ruhend, folglich gar nicht als beſtimmend (thätig), betrachtet wird. Wie können wir nun ſagen: Recht iſt Etwas durch das Sittengeſetz gegebenes?

Endlich läßt es ſich auch, unter dieſer Vorausſetzung, nicht wohl begreifen, wie aus einem bloßen Erlaubtſein ein Vermögen zum Zwang entſpringen könne. Zwar iſt es eine ſehr gewöhnliche Redensart der Rechtslehrer, daß ſie ſagen: wo mich das Sittengeſetz frei läßt, da bin ich ganz frei, da ſtehe ich bloß unter den Geſetzen meiner Willkür, und da darf ich einen jeden, der in die Sphäre dieſer Handlungen mit Gewalt eingreift, zwingen. Aber der Satz: „ich darf und habe darum ein Recht zum Zwange," iſt kein analytiſcher, ſondern ein ſynthetiſcher Satz. Recht zum Zwang iſt mit dem bloßen Erlaubtſein, und in demſelben noch gar nicht gegeben; es muß ein Grund aufgewieſen werden, vermittelſt deſſen jenes mit dieſem verknüpft wird. Die Freiheit zu einer Handlung, welche in dem Erlaubtſein enthalten iſt, ſteht in keinem realen und poſitiven Verhältniſſe mit dem Sittengeſetz, ſie iſt durch daſſelbe bloß negativ beſtimmt, ſie exiſtirt bloß dadurch, daß eine gewiſſe Sphäre möglicher Handlungen als nicht unter dem Sittengeſetz ſtehend gedacht wird; ſie iſt mithin für das Sittengeſetz völlig gleichgültig, hat durch daſſelbe keine Sanction; und die Möglichkeit zum Zwange iſt daher auf keine Weiſe durch das bloße Erlaubtſein begreiflich; denn dieſe Möglichkeit wäre nur dann begründet, wenn jene Sanction erwieſen wäre. Das Sittengeſetz, in wiefern es für andre verbindlich iſt, kann dieſen freilich die Zwangsverbindlichkeit auflegen, mich an der Ausübung jener freien Handlungen nicht zu hindern; dadurch aber wird in mich nichts geſetzt, und es entſpringt daraus alſo auch für mich noch kein Recht. Das

Recht muß in mir ſelbſt gegründet ſein, oder es iſt gar nicht vorhanden.

Aus den bisher angeführten Gründen ergiebt ſich, daß das Recht in keiner Rückſicht bloß in einem Erlaubtſein beſtehen könne, und, in Hinſicht auf die von Hrn. Hufeland gegebene Definition, daß das Recht durch ein vom Sittengeſetz beſtimmtes Vermögen zu handeln (worunter wir ein Erlaubtſein verſtehen), keineswegs allein erklärt werden dürfe, und mithin dieſe an ſich ſehr ſcharfſinnige Beſtimmung unzuläßig ſei.

Alle ſonſt noch vorhandenen Definitionen von dem Begriff des Rechts kommen darinn überein, daß das Recht in eine Negation geſetzt wird; ſie können alſo der Hauptſache nach alle nach dem angegebenen Maßſtab beurtheilt werden.

Indem wir nun auf einem andern Wege eine Erklärung dieſes Begriffes verſuchen, haben wir, wie in dem vorhergehenden erwieſen iſt, zwei entgegengeſetzte Abwege zu vermeiden, nämlich, daß wir das Recht 1) nicht aus der Zwangspflicht und 2) nicht aus dem Sittengeſetz in dem berechtigten Subject ableiten. Jene Deduction iſt unmöglich, weil ſich die Vernunft einerſeits im Cirkel verirrt, andererſeits aber das Recht in ein bloßes Nichts verwandelt wird. Die andere Deduction iſt auch unzuläßig, weil durch ſie keine äußeren Rechte gefunden werden, und die ſogenannten innern Rechte, die durch ſie möglich ſein ſollen, bloße Negationen ſind.

Die Vernunft muß also in Betracht der Ableitung des Rechts ewig mit sich selbst im Streite liegen, so lange sie einen dieser beiden oft betretenen Wege befolgt, und nicht einen dazwischen gelegenen Weg ausfindig macht, der sie zu dem Ziele der Wahrheit hinführt. Beide einander geradezu widerstreitende Parteien, von denen die eine den Grund des Rechts in dem Sittengesetz des berechtigten, die andere in dem des bepflichteten Subjects aufsucht, müssen einander wechselseitig Probleme vorlegen, durch deren Beantwortung sie die Rechtmäßigkeit ihrer Deduction darthun sollen, die sie aber beide unbeantwortet lassen müssen: eine Erscheinung, die wohl ganz unzweideutig beweist, daß weder die eine noch die andere Partei recht habe, und daß es noch ein Drittes geben müsse, durch dessen Auffindung jene Probleme beider Parteien beantwortet, die Vernunft in ihren Foderungen befriedigt, und Einigkeit auf dem Gebiete der Rechtslehre herbeigeführt werden könne.

Dieses Dritte aber kann nichts anders sein, als ein von dem Pflichten gebenden Vermögen der Vernunft abgesondertes Rechte gebendes Vermögen, zu dessen Annahme jene in Rücksicht auf den Grund des Rechts vorkommenden Antinomieen uns unwidersprechlich nöthigen, welches aber durch eine Ableitung aus höhern speculativen Principien erst begründet werden muß. Ungeachtet dieses letztere nun innerhalb der Gränzen dieser Abhandlung nicht geschehen konnte, so kann ich von seiner Annahme, deren Gründe vorzulegen ich mir zu einer andern Gelegenheit vorbehalte, gleichwohl zum Behuf einer zu

gebenden Rechtsbeſtimmung Gebrauch machen. Ich will jenes beſondere Rechtegebende Vermögen, worein ich den Entſtehungsgrund des Rechts ſetze, einſtweilen mit dem Ausdruck: Vernunft bezeichnen.

Die Form der Vernunft iſt ſyſtematiſche Einheit, wie in der ſpeculativen Philoſophie erwieſen wird. Dieſe ſyſtematiſche Einheit bezieht ſich entweder auf Natur, oder auf Freiheit, und heißt in jener Rückſicht theoretiſche, in dieſer praktiſche Vernunft. Vermöge dieſer Form giebt ſie zunächſt für den Willen Pflichten und ſetzt einen abſolut höchſten Zweck, wodurch in die, (ſowohl in dem Subject an ſich, als in Gemeinſchaft mit andern vernünftigen Weſen) disharmoniſchen Zwecke, Einheit und Harmonie geſetzt wird. Die Realiſirung dieſer Vernunftform ſetzt aber Bedingungen voraus, ohne welche ſie entweder überhaupt, oder doch die freie und ausgebreitete Anwendung derſelben, unmöglich ſein würde. Die Vernunft muß daher, vermöge ihrer Form, und um ihrer Form willen, dieſe Bedingungen ſanctioniren, d. h. ſie, als verknüpft mit ihrem Geſetz, für unverletzlich erklären und für das Subject die Freiheit beſtimmen, dieſe Bedingungen auf alle mögliche Weiſe, ſelbſt durch Zwang gegen vernünftige Weſen, wirklich zu machen. Dieſe Sanction durch Vernunft um des Sittengeſetzes willen, iſt nun der Grund des Rechts, das wodurch Rechte durch Vernunft exiſtiren, das Medium, wodurch gewiſſe Handlungen poſitiv mit der Vernunft verknüpft und dadurch zu Rechten erhoben werden.

Ist aber die Voraussetzung, daß alle Rechte Bedingungen zu Erreichung des höchsten Zweckes sind, nicht eine leere Voraussetzung? Ehe wir zu Bestimmung des Begriffes Recht übergehen, müssen wir noch diese Frage kurz beantworten. — 1) Aeußere Rechte sind in so ferne Bedingungen zur Erreichung des höchsten Zweckes, als sie in dem höchsten formalen Rechte (ein freies, zurechnungsfähiges Wesen zu sein; ohne welches Recht der höchste Zweck unmöglich erreicht werden könnte;) enthalten und darum als die Materie jenes formalen Rechts, ohne welche dieses gar nicht ausgeübt werden könnte, unmittelbar um jenes formalen Rechts, mittelbar um des Sittengesetzes willen, durch Vernunft sanctionirt sind. 2) Freie Rechte, d. h. solche, die mit einem bloßen, durch das Sittengesetz negativ bestimmten, Erlaubtsein correspondiren (nicht solche, welche durch das vom Sittengesetz abhängige Erlaubtsein gegeben sind) sind in soferne Bedingungen des Sittengesetzes, als sie die freie, ungehinderte und ausgebreitete Anwendung desselben möglich machen. 3) Verbindliche Rechte, d. h. solche, die mit einem durch die Pflicht bedingten Erlaubtsein correspondiren, sind in sofern Bedingungen des Sittengesetzes, als ohne sie die Ausübung der Pflichten schlechthin unmöglich sein würde.

Nach dem bisherigen hat also das Recht 1) zur Quelle ein besonderes Rechte gebendes Vermögen, das wir einstweilen mit dem bloßen Ausdruck Vernunft, angedeutet haben; 2) ist es eine Freiheit; 3) eine durch Vernunft positiv bestimmte Freiheit.

Das Recht wäre daher zunächſt: ein durch Vernunft poſitiv beſtimmtes Vermögen zu handeln.

Der Grund dieſer poſitiven Beſtimmung aber iſt der, daß die Rechte Bedingungen ſind zu Erreichung des höchſten Zweckes. Und das Weſen der poſitiven Beſtimmung beſteht in der Sanction, d. h. daß die Vernunft etwas für unverletzlich erklärt und die Ausübung deſſelben, ſelbſt wenn ſie mit Zwang gegen vernünftige Weſen verbunden wäre, möglich macht.

Das Recht wäre demnach, eine durch Vernunft ſanctionirte Freiheit, als Bedingung zur Erreichung des höchſten Zwecks.

Wie ſehr ſich dieſe Beſtimmung von allen andern unterſcheide, wird wohl einem jeden in die Augen ſpringen. Statt daß in den andern das Sittengeſetz als Grund des Daſeins der Rechte erklärt wird, wird hier das Recht von einem beſondern Vermögen als deren Quelle abgeleitet. Statt daß nach den andern das Recht in eine bloße Negation geſetzt wurde, wird es hier in etwas reales, in ein durch Vernunft poſitiv beſtimmtes Vermögen geſetzt. Während aus den andern Beſtimmungen, die das Recht in ein bloßes Erlaubtſein ſetzen, die Vernunftmäßigkeit des Zwanges gegen vernünftige Weſen gar nicht gefolgert werden konnte, wird hier, in wieferne das Recht als eine durch Vernunft ſanctionirte Freiheit gedacht wird, die Möglichkeit des Zwangs in dem

Begriffe des Rechts ſelbſt mit befaßt, und dadurch, daß Rechte als Bedingungen des Sittengeſetzes erklärt werden, der Grund ſeines Daſeins zugleich mit dem Grund der Rechte erkannt. — Dieſe Definition befriedigt die Erfoderniſſe einer jeden Beſtimmung überhaupt, nämlich, daß ſie in Hinſicht auf ihren Umfang dem Beſtimmten gleich iſt, und alle Rechte ohne Ausnahme unter ſich befaßt.

Ein inneres Recht iſt eine durch Vernunft ſanctionirte Freiheit als Bedingung der Erreichung des höchſten Zwecks, welche entweder dem bedingten oder dem bloßen Erlaubtſein correſpondirt.

Ein freies Recht, das als Art unter dem innern Rechte enthalten iſt, iſt eine durch Vernunft ſanctionirte Freiheit, welche einem bloßen Erlaubtſein correſpondirt.

Ein verbindliches Recht, gleichfalls eine Art des innern Rechtes, iſt eine durch Vernunft ſanctionirte Freiheit, welche einem bedingten Erlaubtſein correſpondirt.

Ein äußeres Recht iſt eine durch Vernunft ſanctionirte Freiheit, welche weder einem bedingten noch einem bloßen Erlaubtſein correſpondirt.

IV.

Literarische Anzeigen.

Fortsetzung der Uebersicht der pädagogischen Literatur.

Vergl. das 2te Heft S. 175.

9) Ideal eines Lesebuchs für Bürger- und Landschulen. Von M. Karl Traugott Thieme, Rector der Schule zu Löbau. Leipzig b. Crusius. 1793. 5 Bogen. 8.

Die ausübende Erziehung in Teutschland hat, während die Speculation mit Darstellung der Begriffe und Grundsätze ihrer Theorie beschäftiget war, vortreffliche Fortschritte gemacht. Die Verbesserung der sogenanten öffentlichen Erziehung ist nach den glücklichsten Ideen vorgenommen worden. Die antike Form der gemeinen Schulen so zu verändern, daß diese den Namen Bürgerschulen verdienen, dies ist ein Schritt, der auf die wichtigsten Folgen hinaussieht, und dieser Schritt ist unserm Zeitalter gelungen. Mag es sein, daß man sich dabei

in dem Namen vergriffen hat, und daß die Bürgerschulen (richtiger, wenn gleich ungewöhnlicher) den Namen: Menschenschulen führen sollten, weil man sie der Erziehung zum Menschen angemessener gemacht hat: so wollen wir uns doch um den Namen, der noch dazu weniger ausdrückt, als die Sache leistet, die er bezeichnet, nicht streiten, sondern uns freuen, daß wir die Sache selbst haben.

Diese Schrift enthält einen Entwurf zu einem Lesebuch für dergleichen Bürgerschulen, welches seinem Verfasser einen der ersten Plätze unter den denkenden Pädagogen unsers Vaterlandes erwerben würde, wenn die Stimme des Publicums ihm denselben nicht schon lange ertheilt hätte. Einen Auszug aus dieser kleinen Schrift, von der nicht wohl etwas weggelassen werden kann, können wir nicht geben. Wir bemerken also nur im allgemeinen, daß der Verf. Bildung allgemeiner Begriffe, Schärfung des sittlichen Gefühls, Bereicherung und Berichtigung der Sprache (der Zöglinge) als Hauptzweck eines Lesebuchs für Bürgerschulen aufstellt. Nach diesem Entwurfe hat der Verf. auch folgendes Buch:

10) Gutmann oder der Sächsische Kinderfreund. Ein Lesebuch für Bürger- und Landschulen, von M. K. T. Thieme. 2 Th. Leipzig b. Crusius. 1794. 31 Bogen. 8.

sehr glücklich ausgearbeitet. Den Campischen Robinson ausgenommen, der nach reiflich überlegten nur nicht gleich glücklichen Ideen entworfen wurde, hat unsre Literatur keine Kinderschrift, die nach so gründlichen und durchdachten Ideen bearbeitet, und deren Bearbeitung so glücklich ausgefallen wäre. Der erste Theil, welcher alle Foderungen des Rec. befriediget, ist eine praktische Anleitung, Gedanken (Begriffe) in den

Kindern zu erwecken, und ihren Ideenkreis zu erweitern. Der zweite Theil hat zur Hauptabsicht die moralische Urtheilskraft zu üben. Auch hier hat der Verf. viel geleistet, obgleich einige nicht scharf genug bestimmte Erklärungen, und einige nicht deutlich genug in die Augen fallende Folgerungen Rec. verhindern, diesem Theile den unbedingten Beifall zu geben, welchen ihm der erste abgefodert hat.

II. Schriften über moralische Erziehung.

Der Ausdruck: moralische Erziehung leidet eine doppelte Erklärung. Man kann darunter eine Erziehung verstehen, deren letzter Zweck es ist, einen gutgesinnten und moralisch richtig handelnden Menschen aus dem Zogling zu machen. In dieser Bedeutung des Wortes soll jede Erziehung moralisch sein, und die moralische Erziehung kann nicht als ein besonderer Zweig der Wissenschaft einem andern Zweige derselben entgegengesetzt werden. Man kann aber unter moralischer Erziehung auch das besondere Geschäft verstehen, daß der Erzieher durch sorgfältige Uebung der praktischen Vernunft bemüht ist, richtige Begriffe von der moralischen Güte der Handlungen und lebendiges Bestreben zu solchen Handlungen in dem Zögling hervorzubringen. Dieses Geschäft macht einen Theil der Erziehung überhaupt aus, und steht der intellectuellen und der körperlichen, welche es mit dem Erkenntnißvermögen und mit den Körperkräften des Zöglings zu thun haben, gegenüber. In dieser letztern Bedeutung ist der Ausdruck hier zu verstehen.

11) Briefe über moralische Erziehung, in Hinsicht auf die neueste Philosophie. Von Jonathan Schuderoff. Leipzig b. Fleischer. 1792. 11 Bogen. 8.

Diese Schrift hat das Verdienst, die Erziehung durchaus aus dem moralischen, und folglich höchsten Gesichtspunkte zu

beleuchten. Auf den Begriff von Erziehung (dem es freilich an nöthiger Präcision fehlt) folgt eine sehr befriedigende Eintheilung derselben in körperliche und geistige, und dieser in intellectuelle und moralische Erziehung. Alsdann wird der Unterschied zwischen einer moralischen, d. i. rein praktischen und zwischen einer empirisch bestimmten Gesinnung gezeigt, der Erziehung die Pflicht angewiesen, den Zögling auf die erstere vorzubereiten, und hierauf im siebenten Briefe untersucht, was Erziehung eigentlich zur Sittlichkeit des Zöglings beitrage? Diese Frage ist, wie alle, welche die transscendentale Freiheit und ihr Verhältniß zur empirischen Bestimmung des Willens betreffen, sehr schwer zu fassen, und eben so schwer zu beantworten. Der Verf. hat beides versucht, hat manches Gute und ihm eigenthümliche darüber gesagt, allein wissenschaftlich begründet und erschöpfend ist sein Räsonnement doch nicht. Man wird vielmehr den Wunsch, das zu erfahren, was der Erzieher zu thun habe, wenn man sagen soll, er habe weder die Freiheit, (wiewohl zum Vortheil der Moralität) bestimmt, noch auch, er habe gar nichts zu der sittlichen Gesinnung beigetragen, am Ende dieser Briefe noch unbefriedigt finden. Dem ungeachtet können wir die Schrift allen denen empfehlen, die sich in dem höchsten, in der That weltbürgerlichen Gesichtspunkte, der über Erziehung zu nehmen ist, nicht selbst gehörig zu orientiren wissen.

12) Ueber den Endzweck der Erziehung, und über den ersten Grundsatz einer Wissenschaft derselben, von Johann Christoph Greiling. Schneeberg b. Arnold. 1793. 9 Bogen 8.

13) Philosophische Briefe über das Princip und die ersten Grundsätze der sittlich-religi-

Ueber Erziehung, von J. Ch. Greiling. Leipzig b. Crusius. 1794. 34 Bogen. 8.

In der erstern Schrift hat Hr. Gr. Ideen über Erziehung mitgetheilt, welche das Resultat seines Nachdenkens und seiner eigenen Beobachtungen sind. Er behauptet §. 2: die Erziehung sei von andern Künsten besonders darinn unterschieden, daß sie nicht einen Zweck (keinen dem Zweck der Menschheit untergeordneten) sondern einen Endzweck (den Zweck der Menschheit selbst zum unmittelbaren Zweck) habe, indem sie an dem Menschen vorgenommen werde und dieser das Object ihrer Thätigkeit sei. Eine Vorstellungsart, welche dem Verf. schon hie und da Widerspruch zugezogen hat. Er gründet darauf §. 16 ausdrücklich die Behauptung: der Endzweck der Erziehung müsse ein Merkmal in dem Begriffe derselben ausmachen, und nimmt dieses Merkmal in seinen Begriff wirklich auf. Er bestimmt diesen Begriff folgendermaßen: „Erziehung ist eine in absichtlicher Benutzung und künstlicher Veranstaltung äußerer Umstände bestehende Wirkungsart auf einen Menschen, wodurch alle seine Kräfte zum Zwecke der moralischen Veredlung und der gesellschaftlichen Brauchbarkeit geübt werden." Wir können diesen Begriff und das Verfahren, durch welches er zu Stande kam, hier nicht untersuchen, aber das Geständniß wird uns der denkende Verf. erlauben, daß es bedenklich scheine, von einem Dinge eher zu bestimmen, wozu es zu brauchen ist, ehe man einen Begriff von diesem Dinge hat. Nach unsrer Einsicht muß der Begriff von Erziehung vorher gefunden sein, ehe man angeben kann, was durch dieselbe bezweckt werden könne, und wir wüßten für keine Behauptung über irgend einen Zweck der Erziehung den Beweis anders woher zu nehmen, als aus dem Begriff der Erziehung.

Diese Bemerkung, welche uns die Liebe zur Wissenschaft abnöthiget (worinn der Verf. uns das Beispiel gegeben hat),

kann übrigens der Schrift nichts von dem Werthe benehmen, der ihr wegen der vielen selbstgedachten und richtigen Ideen, wegen der scharfsinnigen Bemerkungen über manche bisher gewöhnliche Vorstellungsart der Pädagogen, und wegen des hellen Blicks, der auf den Gegenstand geworfen ist, unstreitig zugestanden werden muß.

Der Innhalt der zweiten Schrift ist nach folgender Gedankenreihe geordnet: Da Sittlichkeit die Grundlage der religiösen Gefühle, Vernunft aber die Quelle des Sittengesetzes ist, so muß die religiöse Erziehung vorzüglich auf Entwickelung sittlicher Begriffe bedacht sein. Es kommen im Gefolge dieses Räsonnements eine Menge pädagogischer Regeln, und unmittelbar praktischer Vorschriften vor, die nach unserm Urtheile eben so richtig, als bisher noch wenig befolgt sind. Auch der Einfluß, welchen die durch Erziehung zu bewirkende Uebung des Erkenntniß- Gefühl- und Begehrungsvermögens auf die Religiosität und auf rein sittliche Gesinnung hat, wird befriedigend und deutlich gezeigt. Es werden daher auch Regeln für die Entwickelung und Cultur dieser Gemüthsvermögen, und in den letzten Briefen Vorschriften zu Hebung der Krankheiten des Gefühl- und Begehrungsvermögens gegeben.

Für Leser, welchen es nicht überlassen werden kann, aus den obersten Grundsätzen selbst weiter zu folgern, hat der Verf. eine Menge pädagogischer Verhaltungsregeln angegeben, unter welchen allen Rec. auch nicht eine einzige angetroffen hat, welche nicht richtig, einleuchtend und psychologisch erweislich wäre.

In dem vierten Bande der schon oben (2 Heft S. 185) erwähnten Schrift:

14) Archiv der Erziehungskunde für Teutschland

befindet sich eine Abhandlung über moralische Erziehung, die vermuthlich aus eben der Feder geflossen ist, von welcher die angezeigte Abhandlung über intellectuelle Erziehung herrührt. Sie hat wenigstens mit dieser denselben Grad von Brauchbarkeit, aber auch einige undeutliche und nicht mit Glück bezeichnete Hauptbegriffe, nebst dem etwas zu viel insinuanten Ton gemein. Der Verf. nennt die moralische Erziehung Gymnastik der praktischen Vernunft, und theilt sie in eigentlich moralische und politische Erziehung ein. Die erstere besteht in Ausbildung der rein praktischen, die zweite in Ausbildung der empirisch-praktischen Vernunft. Ueber diese Erziehung und über einige Ursachen ihrer bisherigen Vernachläßigung ist viel wahres, doch nicht eben neues gesagt. Bei einer aus Kants Krit. d. prakt. Vernunft S. 275 angeführten Stelle finden wir nöthig zu erinnern, daß die frühzeitige Uebung der moralischen Vernunft nach einem vorangeschickten bloß moralischen Katechism schwerlich ein zweckmäßiges pädagogisches Verfahren sei. Denn der Zögling soll nicht sowohl angehalten werden, nach Beariffen zu beurtheilen, sondern (wenigstens vorher) die Begriffe selbst zusammenzusetzen. Und dazu dürfte ein frühes Alter die bequemste Zeit noch nicht sein, weil dies Geschäft eine Uebung des Denkvermögens voraussetze, welche erst in den spätern Jahren der Erziehung vorgenommen werden kann. Uebung der moralischen Urtheilskraft, (welche Kant wahrscheinlich gemeint hat) geht allerdings schon in den Jahren des frühern Knabenalters an, aber diese Uebung wird mit der reflectirenden, nicht mit der bestimmenden Urtheilskraft vorgenommen, und bedarf also keines Katechismus. — Dagegen sehen wir uns genöthiget auf Kants Seite zu treten, wenn der Verf. gegen ihn behauptet, die Religion dürfe nicht als Anerkennung unsrer Pflichten als göttlicher Gebote betrachtet werden; indem wir dieses für das einzige wesentliche Merkmal der Religion halten. — In Ansehung der Behandlungsart des moralischen Zöglings fodert der Verf. Freiheit desselben; bestimmt aber den Begriff von pädagogischer Freiheit, pädagogischer Regierung

und pädagogischem Despotismus bei weitem so genau nicht, als zu einer psychologisch begründeten Belehrung erfoderlich wäre.

III. Schriften über physische Erziehung.

Auch dieser Ausdruck ist einer mehrfachen Deutung fähig. Man kann darunter dasjenige verstehen, was die Erziehung mit den Kräften des Körpers, in wiefern diese, als Sinnwerkzeuge, die Organen des Erkenntnißvermögens sind, vorzunehmen hat. Man versteht aber häufig unter physischer oder körperlicher Erziehung, besonders die Sorgfalt, welche auf die Stärke und Geschicklichkeit verschiedener Gliedmaßen des Körpers gewandt wird. In der letzten Bedeutung wird das Wort uneigentlich gebraucht, und sollte gegen den Ausdruck: Körperbildung vertauscht werden, denn Bildung ist es eigentlich, was z. B. die Gymnastik dem Körper des Knaben zu geben im Stande ist. Nach einer dritten üblichen Bedeutung versteht man unter physischer Erziehung die Sorge für Erhaltung der Gesundheit des Kindes. Diese Bedeutung ist für den wissenschaftlichen Gebrauch zu unbequem; denn die Sorge für Erhaltung der Gesundheit des Zöglings gehört nur unter die äußern Bedingungen der Erziehung. Die Gesundheit des Zöglings wird von einer richtigen Erziehung allerdings erhalten und befördert werden; aber dies wird nur Folge, nicht Zweck dieser Erziehung sein. Indeß ist diese Bedeutung sehr in Umlauf, und die Sache, die dadurch bezeichnet wird, wichtig genug, um auch davon hier ein Wort zu reden, und selbst medicinische Schriften über diesen Gegenstand, wenn sie nur sonst Aufmerksamkeit verdienen, unter dieser Rubrik der Pädagogik aufzuzählen.

15) Ueber die wesentlichen Vorzüge der Inoculation und unvollkommenen Blattern, und andere dahin einschlagende Punkte; desgleichen über verschiedene Kinderkrankheiten, und so wohl diätetische als medicinische Behandlung der Kinder, von Christ. Wilh. Hufeland. Leipzig b. Göschen. 1792. 23 Bogen. 8.

Diese vortreffliche Schrift ist freilich zunächst für Aerzte geschrieben. Allein sie betrifft einen Gegenstand, über welchen auch der Erzieher sich gerne, und zu mannichfaltigem Nutzen wird belehren lassen. Die Vorzüge der Inoculation sind darinn so deutlich erwiesen, daß auch der Nichtarzt Belehrung und, nöthigen Falls, Beruhigung darüber in derselben finden kann. Erzieher, welche die Vortheile der Inoculation hier kennen gelernt haben, werden schwerlich Anstand nehmen, dieses Hülfsmittel der Kunst in dem Kreise, in welchem sie wirken können und sollen, einzuführen. — Was aber von dem Innhalt dieser Schrift hauptsächlich hieher gehört, ist die Abhandlung über die diätetische Behandlung der Kinder, welche unstreitig ungleich wichtiger ist, als alles, was vorher über diesen Punkt gesagt worden ist. Dieser Aufsatz zeichnet sich von andern ähnlichen Innhaltes besonders durch Empfehlung einer moderirten Behandlung aus, und ist durch das Zeitbedürfniß herbeigerufen, indem man ganz gewiß hie und da von dem Extrem der Verzärtelung zu dem andern, einer dem cultivirten Menschen vielleicht überhaupt nicht möglichen oder unter gegebenen Umständen wenigstens nicht angemessenen Abhärtung des Körpers übergangen ist. Ein Verfahren, welches manchem schwächlich gebornen Kinde Gesundheit und Leben kosten könnte, indeß eine stufenweise vorgenommene Abhärtung aus demselben einen Menschen von gesunder Constitution gemacht hätte. — Gleichförmigkeit des Verfahrens in der körperlichen Erziehung wird hier vorzüglich empfohlen, mit einer Gründlichkeit und Ueberzeugungskraft, die wir gerne manchen wohlwollenden Aerzten und Erziehern wünschen möchten, die, weniger darauf bedacht durch eine solche vollständige und deutliche Entwickelung der Gründe (worinn die eigentliche Kunst der wahren Beredtsamkeit besteht), ihre Leser zu überzeugen, es sich mehr angelegen sein lassen, durch einen großen Aufwand von Worten das Publicum in Eifer zu setzen, das sie durch Uebertreibung der Gefahr, anstatt zur thätigen Gegenwehr aufzumuntern, vielmehr nur in desto größerer Sicherheit einwiegen.

16) Gymnastik für die Jugend. Enthaltend eine praktische Anweisung zu Leibesübungen. Ein Beitrag zur nothigen Verbesserung körperlicher Erziehung, von

Gutsmuths, Erzieher zu Schnepfenthal. Schnepfenthal. 1793. 40 Bogen. 8. Mit 11 Kupfertafeln.

Die Menschen unsers Zeitalters sind allzuzärtlich von Körper, nervenschach, lüstern und dadurch zur Ausschweifung geneigt; die Kinder müssen also, um nicht eben so zu gerathen, durch Gymnastik am Körper, und, so viel es auf diesem Wege geschehen kann, auch am Geiste gestärkt und abgehärtet werden. Dies ist der Hauptgedanke, welchen Hr. G. in den ersten einleitenden Abhandlungen vorträgt. In Ansehung der Prämisse denkt der Rec. genau so, wie der Verf. Um aber die Richtigkeit der Folgerung mehr ins Licht zu setzen, hätte der Begriff von der Gymnastik deutlicher bestimmt werden müssen. Da der Verf. dieses nirgends gethan hat, so sind uns noch einige, den Gegenstand betreffende, theoretische Fragen unbeantwortet geblieben.

Was thut Gymnastik zur Erziehung überhaupt, inwiefern diese, nach dem psychologisch bestimmbaren Sinne, die Entwickelung der Kräfte, welche entwickelt werden können, zu befordern hat? Nicht alles, was von dem Erzieher während der Kindheit und Jugend des Zöglings vorgenommen wird, gehört zur eigentlichen Erziehung als nothwendige und innere Bedingung derselben. Manches darf und kann der Erzieher thun, was bloß nicht schädlich und unter gegebenen Umständen gut ist, aber auch eben sowohl, ohne Nachtheil der Erziehung überhaupt, unterlassen werden könnte. Gehören die gymnastischen Uebungen zu dieser Classe jugendlicher Beschäftigungen, oder erhalten sie ihren Platz unter den wesentlichen und innern Bedingungen der Erziehung? Wir verstehen unter Gymnastik einen methodischen Unterricht in Leibesübungen, welcher den Gliedmaßen des Körpers Stärke, Gewandheit und Geschicklichkeit, also die möglichste Brauchbarkeit verschaffen soll. Diese Absicht wird durch die Uebungen selbst erreicht, und ist die einzige, welche von ihnen ganz unzertrennlich ist; sie ist folglich der wesentliche Zweck der Gymnastik. Daß diese Uebungen auf die Gesundheit wohlthätigen Einfluß haben, daß die erlangte Geschicklichkeit während und nach der Erziehung bei vorkommenden Gefahren gute

Dienste leistet, das ist ein zufälliger Vortheil, der dabei nur nebenher beabsichtiget werden kann. Allein so vollkommen auch diese Absichten durch Gymnastik erreicht werden mögen, so möchten wir doch darum ihr noch nicht das Recht einräumen, als ein wesentlicher Theil der Erziehung im engsten Sinne des Wortes zu gelten: denn es findet sich keine einzige Kraft, deren Entwickelung nur die Gymnastik beförderte, indem die Körperkräfte, mit denen sie es zu thun hat, insgesammt schon entwickelt sind, wenn der Zögling zu gymnastischen Uebungen reif ist; und daß Gesundheit, Gewandtheit und Stärke des Körpers schon dann erfolgen würden, wenn man die Kinder nicht zum Sitzen beim Lernen und zu übertriebener Anstrengung der Phantasie zwänge, sondern sie der Ordnung der Natur gemäß während des Knabenalters so erzöge, wie es die Sorge für die Entwickelung des Verstandes erfodert, das wird, wie wir glauben, durch eine Analyse dessen, was Entwickelung des Verstandes heißt, außer Zweifel zu setzen sein. Eben so würde ohne Zweifel auch eine gewisse Gegenwart des Geistes, ein schneller, richtiger Blick und ein beherzter Entschluß in plötzlichen Verlegenheiten die auch Gymnastik geben soll, eine unmittelbare Folge einer richtigen Entwickelung des Verstandes sein. Wir finden also unter allen den wesentlichen und zufälligen Vortheilen, die man bei der Gymnastik bezweckt, keinen, der nur durch Gymnastik erhalten werden könnte, und bezweifeln deshalb die gepriesene Nothwendigkeit derselben in der Pädagogik.

Selbst die griechischen Philosophen blieben nicht ganz einig, wenn sie über den Nutzen der bei ihnen eingeführten Gymnastik räsonnirten. Sie suchten insgesammt ihr noch einen höhern Nutzen, als den der Stärkung des Leibes beizulegen, und schreiben ihr zum Theil praktisch wichtige Wirkungen, nämlich Beherrschung der Leidenschaften und Tapferkeit zu. Gegen die letztere Behauptung eifert Aristoteles ausdrücklich, und behauptet, daß Tapferkeit nicht aus der Stärke des Leibes, sondern aus dem Pflichtgefühl (honestas) herrühre. (Arist. Pol. l. 8. c. 4.) Ein deutlicher Beweis, daß der politische Wunsch der Griechen, gewandte Krieger zu haben, und nicht der weltbürgerliche Gedanke ihrer Philosophen: moralisch vortreffliche Menschen zu erziehen, die Gymnastik bei ihnen ein-

führte, und daß dieselbe den Augen eines Philosophen wie Plato deswegen der Beibehaltung würdig schien, weil er sich heilsame Wirkungen auf den Charakter der Menschen von ihr versprach. In der That ist diese Erwartung nicht ganz ungegründet. Stärke des Körpers, und das Bewußtsein mit ihm etwas anfangen zu können, erhebt die Seele, und bringt sie über viele kleinliche Leidenschaften und Laster hinweg. Allein, wenn wir auch nicht in Anschlag bringen wollen, daß das Bewußtsein von Stärke dagegen andern Leidenschaften, z. B. der Herrschsucht, Nahrung gebe; so ist doch auch dieser Einfluß auf den Charakter nur ein sehr zufälliger und sehr entfernter Vortheil der Gymnastik, der auf so viele andre Arten nicht nur viel kürzer sondern auch viel sicherer zu erlangen ist.

Vorerinnerungen, die uns in Stand gesetzt hätten, diese Zweifel gegen die Nothwendigkeit der Gymnastik zu heben, hat der Verf. nicht gegeben, ob er gleich auch die genannten Eigenschaften des Charakters unter den Vortheilen der gymnastischen Uebungen aufzählt. Er hat dagegen das Verdienst, die ihnen nicht abzusprechenden guten Wirkungen, besonders in Ansehung der Gesundheit des Körpers, sehr vollständig und mit warmem Enthusiasmus angegeben zu haben. — Vielleicht war ein so lautes Anpreisen der Gymnastik, bei der Gleichgültigkeit, mit der heilsame Rathschläge oft aufgenommen werden, nicht ganz überflüssig.

In Rücksicht auf den behandelten Gegenstand selbst hat das Buch einen entschiedenen Werth, durch die sogar im Lesen leicht zu begreifende Methode, und durch die große Bestimmtheit der Regeln, welche gegeben werden, an denen man es deutlich sieht, daß sie aus der Praxis selbst unmittelbar hervorgegangen, und also schon durch ihre Anwendung bewährt sind. Wo nach dieser Vorschrift gymnastischer Unterricht ertheilt wird, wird den Kindern nicht zu viel zugemuthet, da die Uebung ganz methodisch vom Leichtern, von dem Stehen und Hüpfen auf Einem Beine, bis zu den schwereren und kühnen Sprüngen am Springstabe fortgesetzt wird.

IV. Schriften über specielle Erziehung.

17) Grundriß einer Theorie der Mädchenerziehung, in Hinsicht auf die mittlern Stände; von Friedr. Heinr. Christ. Schwarz, Prediger im Hessen-Darmstädtischen. Jena b. Cröker. 1792. 20 Bogen. 8.

Dieses Buch, welches wissenschaftliche Bestimmtheit mit einer Deutlichkeit der Darstellung vereinigt, die es jedem nur einigermaßen gebildeten Manne, jeder nur irgend einer Reflexion fähigen Mutter verständlich und angenehm macht, kann den Frauenzimmern eben sowohl als den Gelehrten empfohlen werden. Erste Abtheilung, mit der Ueberschrift: Charakteristik des Weibes. Mutter, Hausfrau und Gesellschafterin ihres Gatten zu sein, wird als Bestimmung des Weibes (wie uns dünkt, sehr richtig) angegeben. Als eigenthümliche psychologische Eigenschaften des weiblichen Geschlechts werden größere Reizbarkeit der Nerven, mehr Sinnlichkeit, mehr zerstreute aber leichtfassende als anhaltende Aufmerksamkeit, eine immer rege Einbildungskraft, und ein mehr glückliches als pünktliches Gedächtniß aufgezählt. — Zweite Abtheilung: Grundriß der Sittenlehre des Weibes. Aus der Bestimmung des Weibes fließen die demselben eigenthümlichen Pflichten, und aus den psychologischen Eigenheiten die Art her, wie diese erfüllt werden sollen. Die Pflichten sind einzeln aufgeführt und eindringend, ohne alle Declamation, ans Herz gelegt. — Dritte Abtheilung: Pädagogik des Weibes. Sittliche Vollkommenheit des Menschen, sagt der Verf., ist überhaupt der Zweck der Erziehung; weibliche Vollkommenheit der Zweck der weiblichen. Das allgemeine Mittel dieser Erziehung ist: auf die Sinnlichkeit, auf die Triebe und Neigungen so zu wirken, daß ihre Herrschaft vermindert und sie selbst der obersten Leitung durch Vernunft unterworfen werden. Diese Maxime, angewandt auf die vorhandene Natur des Menschen und des Kindes, gebietet demnach 1) Vervollkommnung des Körpers 2) des Begehrungs- 3) des Erkenntniß- und 4) des Gefühlvermögens; wodurch der Mensch gesund, gut, verständig und sein Geschmack rich-

tig gebildet werde. — Die Regeln, die der Verf. angiebt, sind richtig, und, so weit es in einem nicht für Gelehrte allein geschriebenen Buche nothwendig war, mit Gründen belegt. Zu Anwendung derselben ist mancher Wink gegeben, der von einer erleuchteten Praxis zeugt. Vorzüglich finden sich in der vierten Abtheilung: über den äußeren Zustand der Mädchenerziehung, solche Winke; durch die allein schon das Buch verdient, in die Hände jedes Erziehers, jedes Vaters, und jeder Mutter zu kommen.

Hr. Professor C. C. E. Schmid, (damals noch in Gießen), hat diese Schrift mit einer Vorrede begleitet, in welcher die Fehler der gewöhnlichen Erziehung unter folgende drei Hauptrubriken gebracht werden: 1) daß sie die Würde und Persönlichkeit des Menschen nicht genug beabsichtige 2) daß sie vorübergehenden und nur bedingungsweise zu schätzenden Eigenschaften der Kinder einen zu hohen Werth beilege, und 3) die Kinder einseitig, meistentheils bloß zum Raffinement und zur Klugheit, die sich der Weisheit nicht unterordnen will, ausbilde. Man darf also diesen geschätzten Philosophen auch unter die Anzahl derjenigen rechnen, welche den moralischen Gesichtspunkt über Erziehung, wie nach einer getroffenen Verabredung, gemeinschaftlich nahmen, und die moralische Würde des Menschen als den letzten Zweck der Erziehung festsetzten; von welchem Gesichtspunkt aus eine richtigere Bestimmung dessen, was die Erziehungskunst zu leisten hat, möglich ist, wodurch sich auch Harmonie in den Vorstellungsarten von Erziehung überhaupt und einst Uebereinstimmung in den Begriffen über Erziehung, über die Quellen ihrer Regeln, und über ihren nächsten Zweck mit Wahrscheinlichkeit hoffen läßt

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Friedrich Immanuel Niethammer

Professor der Philosophie zu Jena.

Zweiten Bandes drittes Heft.

1795

bei dem Hofbuchhändler Michaelis in Neu-Strelitz.

Innhalt des siebenten Hefts.

I. Abhandlungen.

1) Philosophische Briefe über Dogmaticismus und Kriticismus. S. 177

2) Deduction des Rechtsbegriffes. Vom Herrn D. Reinhard in Marburg. 204

3) Vorschlag zu einem neuen allgemeinen Grundsatze der Philosophie. Vom Herrn Kammerherrn von Schilling. 234

II. Recensionen philosophischer Schriften.

1) Die Hauptmomente der Reinholdischen Elementarphilosophie in Beziehung auf die Einwendung des Aenesidemus untersucht, von J. C. C. Visbeck, des Predigtamts Candidat. 237

I.

Philoſophiſche Briefe über Dogmaticismus und Kriticismus.

Vorerinnerung.

Mehrere Phänomene haben den Verf. dieſer Briefe überzeugt, daß die Gränzen, welche die Kritik der reinen Vernunft zwiſchen Dogmaticismus und Kriticismus gezogen hat, für viele Freunde dieſer Philoſophie noch nicht ſcharf genug beſtimmt ſeien. Trügt er ſich nicht, ſo iſt man im Begriff, aus den Trophäen des Kriticismus ein neues Syſtem des Dogmaticismus zu erbauen, an deſſen Stelle wohl jeder aufrichtige Denker das alte Gebäude zurückwünſchen möchte. Solchen Verwirrungen, die für die wahre Philoſophie gewöhnlich weit ſchädlicher ſind, als das allerverderblichſte, aber dabei conſe-

quente, philosophische System, in Zeiten vorzubeugen, ist zwar kein angenehmes, aber gewiß ein nicht unverdienstliches Geschäft. — Der Verf. wählte die Briefform, weil er glaubte, seine Ideen in dieser deutlicher, als in einer andern Form darstellen zu können: und um Deutlichkeit mußte er hier mehr als irgendwo besorgt sein. Sollte der Vortrag entwöhnten Ohren hier und da zu stark scheinen, so erklärt der Verf., daß nur die lebhafteste Ueberzeugung von der Verderblichkeit des bestrittenen Systems ihm diese Stärke gegeben hat.

Erster Brief.

Ich verstehe Sie, theurer Freund! Es dünkt Ihnen größer, gegen eine absolute Macht zu kämpfen und kämpfend unterzugehen, als sich zum Voraus gegen alle Gefahr durch einen moralischen Gott zu sichern. Allerdings ist dieser Kampf gegen das Unermeßliche nicht nur das Erhabenste, was der Mensch zu denken vermag, sondern meinem Sinne nach selbst das Princip aller Erhabenheit. Aber ich möchte wissen, wie Sie die Macht selbst, mit der sich der Mensch dem Absoluten entgegenstellt, und das Gefühl, das diesen Kampf begleitet, im Dogmaticismus erklärbar fänden? Der consequente Dogmaticismus geht nicht auf Kampf, sondern auf Unterwerfung, nicht auf gewaltsamen, sondern auf freiwilligen Untergang, auf stille Hingabe meiner selbst ans absolute Object: jeder Ge-

danke an Widerſtand und kämpfende Selbſtmacht hat ſich aus einem beſſern Syſteme in den Dogmaticismus herübergefunden. Aber dafür hat jene Unterwerfung eine reinäſthetiſche Seite. Die ſtille Hingabe ans Unermeßliche, die Ruhe im Arme der Welt, iſt es, was die Kunſt auf dem andern Extreme jenem Kampfe entgegenſtellt: ſtoiſche Geiſtesruhe, eine Ruhe, die den Kampf erwartet, oder ihn ſchon geendigt hat, ſteht in der Mitte.

Iſt das Schauſpiel des Kampfs dazu beſtimmt, den Menſchen im höchſten Moment ſeiner Selbſtmacht darzuſtellen, ſo findet ihn umgekehrt die ſtille Anſchauung jener Ruhe im höchſten Momente des Lebens. Er giebt ſich der jugendlichen Welt hin, um nur überhaupt ſeinen Durſt nach Leben und Daſein zu ſtillen. Daſein, Daſein! ruft es in ihm; er will lieber in die Arme der Welt, als in die Arme des Todes ſtürzen.

Betrachten wir alſo die Idee eines moraliſchen Gottes von dieſer Seite, (der äſthetiſchen), ſo iſt unſer Urtheil bald gefällt. Wir haben mit ſeiner Annahme zugleich das eigentliche Princip der reinen Aeſthetik verloren.

Denn der Gedanke, mich der Welt entgegenzuſtellen, hat nichts großes mehr für mich, wenn ich ein höheres Weſen zwiſchen ſie und mich ſtelle, wenn ein Hüter der Welt nöthig iſt, um ſie in ihren Schranken zu halten.

Je entfernter die Welt von mir iſt, je mehr ich zwiſchen ſie und mich ſtelle, deſto beſchränkter wird meine Anſchauung

derselben, desto unmöglicher jene Hingabe an die Welt, jene wechselseitige Annäherung, jenes beiderseitige Erliegen im Kampfe, (das eigentliche Princip der Schönheit). Wahre Kunst, oder vielmehr das θειον in der Kunst, ist ein inneres Princip, das den Stoff von innen heraus sich anbildet, und jedem rohen Mechanismus, jeder regellosen Anhäufung des Stoffes von außenher allgewaltig entgegenwirkt. Dieses innre Princip verlieren wir zugleich mit der intellectualen Anschauung der Welt, die durch augenblickliche Vereinigung der beiden widerstreitenden Principien in uns entsteht, und sobald verloren ist, als es in uns weder zum Kampfe noch zur Vereinigung kommen kann.

So weit sind wir einig, mein Freund. Jene Idee eines moralischen Gottes hat schlechterdings keine ästhetische Seite: aber ich gehe noch weiter, sie hat nicht einmal eine philosophische Seite, sie enthält nicht nur nichts Erhabenes, sondern sie enthält überhaupt nichts, sie ist so leer, als jede andre anthropomorphistische Vorstellung — (denn im Princip sind alle einander gleich). Sie nimmt mit der einen Hand, was sie mit der andern gegeben hat, und möchte gern auf der Einen Seite geben, was sie auf der andern entreißen möchte: sie will der Schwäche und der Stärke, der moralischen Verzagtheit und der moralischen Selbstmacht zugleich huldigen.

Sie will einen Gott. Dadurch gewinnt sie nichts gegen den Dogmaticismus. Sie kann die Welt nicht durch ihn einschränken, ohne ihm selbst zu geben, was sie der Welt

nimmt; ſtatt daß ich die Welt fürchtete, muß ich nun Gott fürchten.

Das unterſcheidende des Kriticismus liegt alſo nicht in der Idee eines Gottes, ſondern in der Idee eines unter moraliſchen Geſetzen gedachten Gottes. Wie gelange ich zu dieſer Idee jenes moraliſchen Gottes? iſt natürlicher Weiſe die erſte Frage, die ich thun kann.

Die Antwort der meiſten iſt, beim Lichte betrachtet, keine andre, als dieſe: weil die theoretiſche Vernunft zu ſchwach iſt, einen Gott zu begreifen, und die Idee eines Gottes nur durch moraliſche Foderungen realiſirbar iſt; ſo muß ich Gott auch unter moraliſchen Geſetzen denken. Ich bedarf alſo der Idee eines moraliſchen Gottes, um meine Moralität zu retten, und weil ich nur um meine Moralität zu retten, einen Gott annehme, deßwegen muß dieſer Gott ein moraliſcher ſein.

So verdanke ich alſo nicht die Idee von Gott, ſondern nur die Idee von einem moraliſchen Gott jenem praktiſchen Ueberzeugungsgrunde. Woher habt ihr denn alſo jene Idee von Gott, die ihr doch vorher haben müſſet, ehe ihr die Idee eines moraliſchen Gottes haben könnet? Ihr ſagt, die theoretiſche Vernunft ſei nicht im Stande einen Gott zu begreifen. Gut dann — nennt es wie ihr wollt: Annahme, Erkenntniß, Glaube; der Idee von Gott

könnet ihr doch nicht los werden. Wie seid ihr denn nun gerade durch praktische Foderungen auf diese Idee gekommen? Der Grund wird doch wohl nicht in den Zauberworten: praktisches Bedürfniß, praktischer Glaube, liegen? Denn jene Annahme war in der theoretischen Philosophie nicht deßwegen unmöglich, weil ich kein Bedürfniß jener Annahme hatte, sondern weil ich für die absolute Causalität nirgends Raum wußte.

„Aber praktisches Bedürfniß ist nöthigender, dringender, als das theoretische." — Das thut hier nichts zur Sache. Denn ein Bedürfniß, so dringend es auch sei, kann doch das Unmögliche nicht möglich machen: ich räume euch das Dringende des Bedürfnisses für jezt ein, ich will nur wissen, wie ihr es befriedigen wollt, oder welche unsichtbare Macht euch denn auf einmal so begünstigt hat, daß ihr gerade eine neue Welt entdecket, in der ihr für die absolute Causalität Raum habt?

Doch, ich will auch darüber nicht fragen. Es sei so! Aber die theoretische Vernunft wird, ob sie gleich jene Welt nicht finden konnte, doch nun, da sie einmal entdeckt ist, auch das Recht haben, sich in Besitz davon zu sezen. Die theoretische Vernunft soll für sich selbst zum absoluten Object nicht hindurchdringen; nun aber, da ihr es einmal entdeckt habt, wie wollt ihr sie abhalten, an der neuen Entdeckung auch Theil zu nehmen? Also müßte nun wohl die theoretische Vernunft eine ganz andre Vernunft, sie müßte durch Hülfe der

praktischen erweitert werden, um neben ihrem alten Gebiete noch ein neues zuzulassen.

Allein, wenn es einmal möglich ist, das Gebiet der Vernunft zu erweitern, warum soll ich so lange warten? Behauptet ihr doch selbst, daß auch die theoretische Vernunft das Bedürfniß habe, eine absolute Causalität anzunehmen. Wenn aber Einmal eure Bedürfnisse neue Welten erschaffen können, warum sollen es theoretische Bedürfnisse nicht auch können? — „Weil die theoretische Vernunft zu eng, zu beschränkt dafür ist.“ Gut, das wollten wir eben! Einmal müßt ihr doch, früher oder später, auch die theoretische Vernunft mit ins Spiel kommen lassen. Denn was ihr euch bei einer bloß praktischen Annahme denket, bekenne ich aufrichtig, nicht einzusehen. Dies Wort kann wohl nur so viel heißen, als ein Fürwahrhalten, das zwar, wie jedes andre, der Form nach theoretisch, der Materie, dem Fundament nach aber praktisch ist. Allein darüber klagt ihr ja eben, daß die theoretische Vernunft zu eng, zu beschränkt sei, für eine absolute Causalität. Woher erhält sie denn nun, wenn die praktische Vernunft einmal zu jener Annahme den Grund hergiebt, die neue Form des Fürwahrhaltens, die für die absolute Causalität weit genug ist.

Gebt mir tausend Offenbarungen einer absoluten Causalität außer mir, und tausend Foderungen einer verstärkten praktischen Vernunft, ich werde nie an sie glauben können, so lange meine theoretische Vernunft dieselbe bleibt! Um

ein abſolutes Object auch nur glauben zu können, müßte ich mich ſelbſt zuvor als glaubendes Subject aufgehoben haben! *)

Doch, ich will euch euren Deus ex machina nicht ſtören! Ihr ſollt die Idee von Gott vorausſetzen. Wie kommt ihr denn nun auf die Idee eines moraliſchen Gottes?

Das Moralgeſetz ſoll eure Exiſtenz gegen die Uebermacht Gottes ſichern? Sehet wohl zu, daß ihr die Uebermacht nicht zulaſſet, ehe ihr wegen des Willens gewiß ſeid, der jenem Geſetze angemeſſen iſt.

Mit welchem Geſetze wollt ihr jenen Willen erreichen? Mit dem Moralgeſetze ſelbſt? Das fragen wir ja eben, wie ihr euch überzeugen könnet, daß der Wille jenes Weſens dieſem Geſetze angemeſſen ſei? — Am kürzeſten wäre es, zu ſagen, jenes Weſen ſei ſelbſt Urheber des Moralgeſetzes. Allein dies iſt dem Geiſte und Buchſtaben eurer Philoſophie zuwider. — Oder ſoll das Moralgeſetz unabhängig von allem Willen vorhanden

*) Wer mir ſagt, daß dieſe Einwendungen den Kriticismus nicht treffen, der ſagt mir nichts, was ich nicht ſelbſt gedacht habe. Sie gelten nicht dem Kriticismus, ſondern gewiſſen Auslegern deſſelben, die — ich will nicht ſagen, aus dem Geiſte jener Philoſophie, ſondern — auch nur aus dem von Kant gebrauchten Wort: „Poſtulat" (deſſen Bedeutung ihnen wenigſtens aus der Mathematik bekannt ſein ſollte!) hätten lernen können, daß die Idee von Gott im Kriticismus überhaupt nicht als Object eines Fürwahrhaltens, ſondern bloß als Object des Handelns aufgeſtellt werde.

ſein? ſo ſind wir im Gebiete des Fatalismus; denn ein Geſetz, das aus keinem unabhängig von ihm vorhandenen Daſein erklärbar iſt, das über die höchſte Macht, wie über die kleinſte gebietet, hat keine Sanction, als die der Nothwendigkeit. — Oder ſoll das Moralgeſetz aus meinem Willen erklärbar ſein? ſoll ich dem Höchſten ein Geſetz vorſchreiben? Ein Geſetz? Schranken dem Abſoluten? Ich, ein endliches Weſen?

... Nein, das ſollſt du nicht! Du ſollſt nur bei deiner Speculation vom Moralgeſetz ausgehen, ſollſt dein ganzes Syſtem ſo einrichten, daß das Moralgeſetz zuerſt und Gott zuletzt vorkommt. Biſt du dann einmal bis zu Gott vorgedrungen, ſo iſt das Moralgeſetz ſchon bereit, ſeiner Cauſalität die Schranken zu ſetzen, mit denen deine Freiheit beſtehen kann. Kommt ein andrer, dem die Ordnung nicht gefällt, wohl und gut, er iſt ſelbſt daran ſchuldig, wenn er an ſeiner Exiſtenz verzweifelt. . . .

Ich verſtehe dich. Aber laß uns den Fall ſetzen, daß Einmal ein Klügerer über dich käme, der dir ſagte: was Einmal gilt, gilt rückwärts ſo gut, als vorwärts. Glaube alſo immerhin an eine abſolute Cauſalität außer dir, aber erlaube mir auch, rückwärts zu ſchließen, daß es für eine abſolute Cauſalität kein Moralgeſetz gebe, daß die Gottheit nicht die Schuld deiner Vernunftſchwäche tragen, und, weil Du nur durch das Moralgeſetz zu ihr kommen konnteſt, deßwegen ſelbſt auch nur mit dieſem Maße gemeſſen, nur unter dieſen Schran-

ken gedacht werden könne. Kurz, so lange der Gang deiner Philosophie progressiv ist, räume ich dir alles gerne ein: aber, lieber Freund, wundre dich nicht, wenn ich den Weg, den ich mit dir durchgemacht habe, wieder zurückgehe, und rückwärts alles zerstöre, was du so eben mühsam aufgebaut hast. Du kannst dein Heil nur in einer immerwährenden Flucht suchen: hüte dich, irgendwo stille zu stehen, denn wo du stille stehst, ergreife ich dich, und nöthige dich, umzukehren mit mir — aber vor jedem, unsrer Schritte würde Zerstörung hergehen, vor uns Paradies, hinter uns Wüste und Einöde.

Ja wohl, mein Freund, mögen Sie der Lobpreisungen, mit denen man die neue Philosophie bestürmt, und der beständigen Berufungen auf sie, sobald es Schwächung der Vernunft gilt, müde sein! Kann es für den Philosophen ein beschämenderes Schauspiel geben, als wegen seines misverstandnen oder misbrauchten — zu hergebrachten Formeln und Predigerlitaneien herabgestimmten — Systems an den Pranger des Lobs gestellt zu werden? Wenn Kant sonst nichts sagen wollte, als: Lieben Menschen, eure (theoretische) Vernunft ist zu schwach, als daß sie einen Gott begreifen könnte, dagegen sollt ihr moralisch-gute Menschen sein, und um der Moralität willen ein Wesen annehmen, das den Tugendhaften belohnt, den Lasterhaften bestraft — was wäre da noch unerwartetes, ungemeines, unerhörtes, das des allgemeinen Tumults, und des Gebets werth wäre: lieber Gott, bewahre uns nur vor unsern Freunden, denn mit den Gegnern wollen wir schon fertig werden.

Zweiter Brief.

Der Kriticismus, mein Freund, hat nur schwache Waffen gegen den Dogmaticismus, wenn er sein ganzes System nur auf die Beschaffenheit unsers Erkenntnißvermögens, nicht auf unser ursprüngliches Wesen selbst gründet. Ich will mich nicht auf den mächtigen Reiz berufen, der dem Dogmaticismus insofern wenigstens eigenthümlich ist, als er nicht von Abstractionen oder von todten Grundsätzen, sondern (in seiner Vollendung wenigstens) von einem Dasein ausgeht, das aller unsrer Worte und todten Grundsätze spottet. Ich will nur fragen, ob der Kriticismus seinen Zweck, — die Menschheit frei zu machen — wirklich erreicht hätte, wenn sein ganzes System einzig und allein auf unser Erkenntnißvermögen, als etwas von unserm ursprünglichen Wesen verschiedenes gegründet wäre?

Denn, wenn es nicht mein ursprüngliches Wesen selbst fodert, keine absolute Objectivität zuzulassen, wenn nur die Schwäche der Vernunft mir den Uebergang in eine absolut objective Welt verwehrt, so magst du immerhin dein System der schwachen Vernunft erbauen, nur glaube nicht, daß du dadurch der objectiven Welt selbst Gesetze gegeben habest. Ein Hauch des Dogmaticismus würde dein Kartengebäude zerstören.

Wenn nicht die absolute Causalität selbst, sondern nur die Idee derselben in der praktischen Philosophie erst reali-

sirt wird, glaubst du, daß diese Causalität, mit ihrer Wirkung auf dich, zuwarte, bis du erst mühsam genug ihre Idee praktisch realisirt hast? Willst du frei handeln, so mußt du handeln, ehe ein Gott ist: denn, daß du an ihn glaubst, erst, wann du gehandelt hast, trägt nichts aus: ehe du handelst und ehe du glaubst, hat seine Causalität die deinige zernichtet.

Aber wirklich, man müßte die schwache Vernunft schonen. Schwache Vernunft aber ist nicht die, die keinen Gott erkennt, sondern die einen erkennen will. Weil ihr glaubtet, ohne einen objectiven Gott und eine absolut objective Welt nicht handeln zu können, mußte man euch, um euch dies Spielwerk eurer Vernunft desto leichter entreißen zu können, mit der Berufung auf eure Vernunftschwäche hinhalten: man mußte euch mit dem Versprechen trösten, ihr werdet es späterhin zurückbekommen, in der Hoffnung, bis dahin habet ihr selbst handeln gelernt, und seiet endlich zu Männern geworden. Aber wann wird diese Hoffnung erfüllt werden?

Weil der erste gegen den Dogmaticismus unternommene Versuch nur von einer Kritik des Erkenntnißvermögens ausgehen konnte, glaubtet ihr die Schuld eurer mislungenen Hoffnung keck der Vernunft aufbürden zu können. Damit war euch vortrefflich gedient. Ihr hattet nun, was ihr längst wünschtet, die Schwäche der Vernunft durch eine ins Große gehende Probe anschaulich gemacht. Für euch war nicht der Dogmaticismus, sondern höchstens nur die dogma-

tische Philosophie gestürzt. Denn weiter konnte ja der Kriticismus nicht kommen, als euch die Unbeweisbarkeit eures Systems zu beweisen. Natürlich also mußtet ihr die Schuld jenes Resultats nicht im Dogmaticismus selbst, sondern in eurem Erkenntnißvermögen, und da ihr einmal den Dogmaticismus als das erwünschteste System betrachtetet, in einem Mangel, einer Schwäche desselben suchen. Der Dogmaticismus selbst, glaubtet ihr, der tiefer, als nur im Erkenntnißvermögen, seinen Grund hätte, würde unsrer Beweise spotten. Je stärker wir euch bewiesen, daß dieses System durch das Erkenntnißvermögen nicht realisirbar sei, desto stärker ward euer Glaube daran. Was ihr in der Gegenwart nicht fandet, versetztet ihr in die Zukunft. Betrachtet ihr doch von jeher das Erkenntnißvermögen als ein umgeworfnes Gewand, das eine höhere Hand willkürlich uns ausziehen könnte, wenn es veraltet ist, oder als eine Größe, der man willkürlich eine Elle nehmen oder zusetzen könne.

Mangel, Schwäche, sind das nicht zufällige Einschränkungen, die eine Erweiterung in's Unendliche fort zulassen, und hattet ihr nicht mit der Ueberzeugung von der Schwäche der Vernunft (es ist ein herrlicher Anblick, nun endlich Philosophen und Schwärmer, Gläubige und Ungläubige sich an Einem Punkte begrüßen zu sehen) — zugleich die Hoffnung, irgend einmal höherer Kräfte theilhaftig zu werden, hattet ihr nicht sogar mit dem Glauben an jene Eingeschränktheit die Pflicht übernommen, alle Mittel zu ihrer Aufhebung anzuwenden? Gewiß, ihr seid uns für die Widerlegun-

gen eures Systems großen Dank schuldig. Nun habt ihr nicht mehr nöthig, euch auf spitzfindige, schwer zu fassende Beweise einzulassen: Wir haben euch einen kürzern Weg eröffnet. Was ihr nicht beweisen könnt, dem drückt ihr den Stempel der praktischen Vernunft auf, mit der gewissen Versicherung, daß eure Münze überall, wo Menschenvernunft noch herrsche, gangbar sein werde. Es ist gut, daß die stolze Vernunft gedemüthigt ist. Einst war sie sich selbst genug, nun erkennt sie ihre Schwäche, und wartet geduldig auf den Druck einer höhern Hand, der euch, Begünstigte, weiter bringt, als tausend, unter Anstrengungen aller Art durchwachte Nächte den armen Philosophen.

Es ist Zeit, mein Freund, daß man die Täuschung zerstöre, daß man es recht deutlich und bestimmt sage, dem Kriticismus sei es nicht bloß darum zu thun, die Schwäche der Vernunft zu deduciren, und gegen den Dogmaticismus nur sovie! zu beweisen, das er nicht beweisbar sei. Sie wissen selbst am besten, wie weit jene Misdeutungen des Kriticismus schon jezt uns geführt haben. Ich lobe mir den alten, ehrlichen Wolfianer; wer an seine Demonstrationen nicht glaubte, galt für einen unphilosophischen Kopf. Das war wenig! Wer an die Demonstrationen unsrer neusten Philosophen nicht glaubt, auf dem haftet das Anathem moralischer Verworfenheit.

Es ist Zeit, daß die Scheidung vorgehe, daß wir keinen heimlichen Feind mehr in unsrer Mitte nähren, der, indem er

hier die Waffen niederlegt, dort neue ergreift, um uns — nicht im offnen Felde der Vernunft sondern — in den Schlupfwinkeln des Aberglaubens niederzumachen.

Es ist Zeit, der bessern Menschheit die Freiheit der Geister zu verkünden, und nicht länger zu dulden, daß sie den Verlust ihrer Fesseln beweine.

Dritter Brief.

Das wollt' ich nicht, Mein Freund. Ich wollte nicht der Kritik der reinen Vernunft selbst die Schuld jener Misdeutungen aufbürden. Die Veranlassung dazu gab sie allerdings; denn sie mußte sie geben. Aber die Schuld selbst lag an der immer noch fortdauernden Herrschaft des Dogmaticismus, der noch aus seinen Ruinen heraus die Herzen der Menschen gefangen hielt.

Die Veranlassung dazu gab die Kritik der reinen Vernunft, weil sie bloß Kritik des Erkenntnißvermögens war, und als solche weiter nicht, als bis zur negativen Widerlegung des Dogmaticismus kommen konnte. Der erste Kampf gegen den Dogmaticismus konnte nur von einem Punkte ausgehen, der ihm und dem bessern System gemein war. Beide sind einander im ersten Princip entgegen, aber sie müssen irgend einmal an einem gemeinschaftlichen Punkte zusammentreffen. Denn es konnte überhaupt keine verschiedne

Systeme geben, gäbe es nicht zugleich ein gemeinschaftliches Gebiet für sie alle.

Dies ist nothwendige Folge vom Begriff der Philosophie. Philosophie soll nicht ein Kunststück sein, das nur den Witz seines Urhebers bewundern läßt. Sie soll den Gang des menschlichen Geistes selbst, nicht nur den Gang eines Individuums darstellen. Dieser Gang aber muß durch Gebiete hindurchgehen, die allen Parteien gemein sind.

Hätten wir bloß mit dem Absoluten zu thun, so wäre niemals ein Streit verschiedner Systeme entstanden. Nur dadurch, daß wir aus dem Absoluten heraustreten, entsteht der Widerstreit gegen dasselbe, und nur durch diesen ursprünglichen Widerstreit im menschlichen Geiste selbst der Streit der Philosophen. Gelänge es irgend einmal — nicht den Philosophen sondern — dem Menschen, dieses Gebiet verlassen zu können, in das er durch das Heraustreten aus dem Absoluten gerathen ist, so würde alle Philosophie und jenes Gebiet selbst aufhören. Denn es entsteht nur durch jenen Widerstreit, und hat nur so lange Realität, als dieser fortdauert.

Wem es also zuerst darum zu thun ist, den Streit der Philosophen zu schlichten, der muß gerade von dem Punkt ausgehen, von dem der Streit der Philosophie selbst, oder, was eben so viel ist, der ursprüngliche Widerstreit im menschlichen Geiste, ausgieng. Dieser Punkt aber ist

kein anderer, als das Heraustreten aus dem Abſoluten; denn über das Abſolute würden wir alle einig ſein, wenn wir ſeine Sphäre niemals verließen; und träten wir nie aus derſelben, ſo hätten wir kein andres Gebiet zum Streiten.

Die Kritik der reinen Vernunft begann auch wirklich ihren Kampf nur von jenem Punkte aus. Wie kommen wir überhaupt dazu, ſynthetiſch zu urtheilen? fragt Kant gleich im Anfang ſeines Werks, und dieſe Frage liegt ſeiner ganzen Philoſophie zu Grunde, als ein Problem, das den eigentlichen gemeinſchaftlichen Punkt aller Philoſophie trifft. Denn anders ausgedrückt lautet die Frage ſo: Wie komme ich überhaupt dazu, aus dem Abſoluten heraus, und auf ein Entgegengeſetztes zu gehen?

Syntheſis nämlich entſteht überhaupt nur durch den Widerſtreit der Vielheit gegen die urſprüngliche Einheit. Denn ohne Widerſtreit überhaupt iſt keine Syntheſis nothwendig, wo keine Vielheit iſt, iſt Einheit ſchlechthin: und wenn nicht Einheit, ſondern Vielheit das Urſprüngliche wäre, ſo würde jene urſprüngliche Handlung nicht Syntheſis, ſondern Zerſtreuung ſein. Obſchon wir aber Syntheſis ſchlechterdings nur durch eine urſprüngliche Einheit im Gegenſatze gegen Vielheit begreifen können, ſo konnte doch die Kritik der reinen Vernunft nicht zu jener abſoluten Einheit aufſteigen, weil ſie, um den Streit der Philoſophen zu ſchlichten, gerade nur von demjenigen Factum ausgehen konnte, von

welchem der Streit der Philosophie selbst ausgeht. Ebendeßwegen aber konnte sie auch jene ursprüngliche Synthesis nur als ein Factum im Erkenntnißvermögen voraussetzen. Dabei hatte sie einen großen Vortheil erlangt, der den Nachtheil auf der andern Seite bei weitem überwog.

Sie hatte mit dem Dogmaticismus nicht über das Factum selbst, sondern nur über die Folgerungen aus demselben, zu kämpfen. Bei Ihnen, Mein Freund, darf ich diese Behauptung nicht rechtfertigen. Denn Sie konnten von jeher nicht begreifen, wie man dem Dogmaticismus die Behauptung aufbürden könne, daß es überhaupt keine synthetische Urtheile gebe. Sie wissen schon lange, daß beide Systeme nicht über die Frage: ob es überhaupt synthetische Urtheile gebe? sondern über eine weit höhere uneinig waren: wo das Princip jener Einheit, die im synthetischen Urtheile ausgedrückt ist, liege?

Der Nachtheil auf der andern Seite war die beinahe nothwendige Veranlassung jenes Misverständnisses, daß die ganze Schuld des für den Dogmaticismus ungünstigen Resultats bloß am Erkenntnißvermögen liege. Denn so lange man das Erkenntnißvermögen, als etwas, zwar dem Subject eigenthümliches aber dabei nicht nothwendiges betrachtete, war jenes Misverständniß unvermeidlich. Diesem Irrthum aber, daß das Erkenntnißvermögen vom Wesen des Subjects selbst unabhängig sei, konnte eine Kritik des bloßen Erkenntnißvermögens nicht ganz begegnen, weil diese das

Subject nur insofern dieses selbst Object des Erkenntnißvermögens, also von jenem durchaus verschieden ist, betrachten kann.

Noch unvermeidlicher wurde dieses Mißverständniß dadurch, daß die Kritik der reinen Vernunft, so wie jedes andre bloß theoretische System, nicht weiter, als bis zur gänzlichen Unentschiedenheit, d. h. nur so weit kommen konnte, die theoretische Unbeweisbarkeit des Dogmaticismus zu beweisen. Hatte nun überdies ein durch lange Tradition geheiligter Wahn den Dogmaticismus als das praktisch wünschenswürdigste System dargestellt, so war nichts natürlicher, als daß sich der Dogmaticismus durch Berufung auf die Schwäche der Vernunft zu retten suchte. Jener Wahn aber konnte doch wohl, so lange man sich im Gebiete der theoretischen Vernunft befand, nicht bekämpft werden. Und wer ihn ins Gebiet der praktischen hinübernahm, konnte der wohl die Stimme der Freiheit hören?

Vierter Brief.

Ja, Mein Freund, ich bin fest überzeugt, selbst das vollendete System des Kriticismus kann den Dogmaticismus theoretisch nicht widerlegen. Allerdings wird er in der theoretischen Philosophie gestürzt, aber nur um mit desto größerer Macht wieder aufzustehen.

Die Theorie der synthetischen Urtheile muß ihn besiegen. Der Kriticismus, der mit ihm von dem gemeinschaftlichen Punkte der ursprünglichen Synthesis ausgeht, kann dieses Factum nur aus dem Erkenntnißvermögen selbst erklären. Er beweist mit siegender Evidenz, daß das Subject, so wie es in die Sphäre des Objects tritt (objectiv urtheilt), aus sich selbst heraustritt und genöthigt ist, eine Synthesis vorzunehmen. Hat der Dogmaticismus einmal dies eingeräumt, so muß er auch einräumen, daß keine absolut-objective Erkenntiß möglich sei, d. h. daß das Object überhaupt nur unter der Bedingung des Subjects, unter der Bedingung, daß dieses aus seiner Sphäre hinaustrete und eine Synthesis vornehme, erkennbar sei. Er muß einräumen, daß in keiner Synthesis das Object als absolut vorkommen könne, weil es als absolut schlechterdings keine Synthesis, d. h. kein Bedingtsein durch ein Entgegengesetztes, zuließe. Er muß einräumen, daß ich zum Object nicht anders, als nur durch mich selbst gelange, und daß ich mich nicht auf meine eigne Achseln stellen kann, um über mich selbst hinauszuschauen.

Soweit ist der Dogmaticismus theoretisch widerlegt. Allein mit jener Handlung der Synthesis ist das Erkenntnißvermögen bei weitem noch nicht erschöpft. Synthesis überhaupt nämlich ist nur unter zwei Bedingungen denkbar:

Erstens, daß ihr eine absolute Einheit vorangehe, die erst in der Synthesis selbst, d. h. wenn ein wi-

derſtrebendes, eine Vielheit gegeben iſt, zur empiriſchen Einheit wird. Zu jener abſoluten Einheit kann zwar eine bloße Kritik des Erkenntnißvermögens nicht emporſteigen, denn das letzte, wovon ſie anfängt, iſt ſelbſt ſchon jene Syntheſis: deſto gewiſſer aber muß das vollendete Syſtem von dort ausgehen.

Zweitens iſt keine Syntheſis anders, als unter der Vorausſetzung, daß ſie ſich ſelbſt wieder in einer abſoluten Theſis endige, denkbar: Der Zwek aller Syntheſis iſt Theſis. Dieſe zweite Bedingung aller Syntheſis fällt allerdings in die Linie, die eine Kritik des Erkenntnißvermögens durchlaufen muß, weil hier von einer Theſis die Rede iſt, von der die Syntheſis nicht ausgehen, ſondern in die ſie ſich endigen ſoll.

Nun kann eine Kritik des Erkenntnißvermögens die Behauptung, daß jede Syntheſis zulezt auf abſolute Einheit gehe, nicht, wie es in der vollendeten Wiſſenſchaft geſchehen muß, aus der urſprünglichen abſoluten Einheit, die aller Syntheſis vorangeht, deduciren, denn zu dieſer hat ſie ſich nicht erhoben. Dafür ergreift ſie ein anderes Mittel. Weil ſie nämlich vorausſezt, daß die bloß formalen Handlungen des Subjects keinem Zweifel unterworfen ſeien, ſo ſucht ſie jenen Gang aller Syntheſis, in ſofern ſie material iſt, durch den Gang aller Syntheſis, in ſofern [ſie] bloß formal iſt, zu beweiſen. Sie ſezt nämlich als Factum voraus, daß die logiſche Syntheſis nur unter der Bedingung einer unbedingten Theſis gedenkbar ſei, daß das Subject ge-

nöthigt ist, von bedingten Urtheilen zu unbedingten (durch Prosyllogismen) aufzusteigen. Anstatt den formalen und materialen Gang aller Synthesis aus einem beiden gemeinschaftlich zu Grunde liegenden Princip zu deduciren, macht sie den Fortgang der einen durch den der andern begreiflich.

Sie muß also einräumen, daß die theoretische Vernunft nothwendig auf ein Unbedingtes gehe, und daß eine absolute Thesis, als Ende aller Philosophie, nothwendig durch dasselbe Streben gefodert werde, durch welches eine Synthesis hervorgebracht wurde: sie muß eben dadurch wieder zernichten, was sie so eben aufgebaut hat. Solange sie nämlich auf dem Gebiete der Synthesis bleibt, ist sie Meister über den Dogmaticismus: sobald sie dieses Gebiet verläßt (und sie muß es eben so nothwendig verlassen, als es nothwendig war, dasselbe zu betreten), beginnt aufs neue der Kampf.

Soll nämlich — (ich muß Sie um noch längere Geduld bitten) — soll die Synthesis in einer Thesis sich endigen, so muß die Bedingung, unter welcher allein Synthesis wirklich ist, aufgehoben werden. Bedingung der Synthesis aber ist Widerstreit überhaupt, und zwar bestimmt der Widerstreit zwischen Subject und Object.

Soll der Widerstreit zwischen Subject und Object aufhören, so muß das Subject nicht mehr nöthig haben, aus

ſich ſelbſt heraus zu treten, beide müſſen abſolut-identiſch werden, d. h. das Subject muß entweder im Object, oder das Object muß ſich im Subject verlieren. Würde eine von beiden Foderungen erfüllt, ſo würde eben dadurch entweder das Object oder das Subject *abſolut* werden, d. h. die Syntheſis hätte ſich in einer Theſis geendiget. Würde nämlich das Subject identiſch mit dem Object, ſo würde nun erſt das Object nicht mehr unter der Bedingung des Subjects, d. h. es würde als *Ding an ſich*, als abſolut geſetzt, das Subject aber als das *Erkennende* ſchlechthin aufgehoben. *) Würde umgekehrt das Object identiſch mit dem Subject, ſo würde dieſes eben dadurch zum *Subject an ſich*, zum abſoluten Subject, das Object aber als das *Erkennbare*, d. h. als *Gegenſtand* überhaupt, ſchlechthin aufgehoben.

Eins von beiden muß geſchehen. Entweder kein Subject, und ein abſolutes Object, oder kein Object und ein abſolutes Subject. Wie ſoll nun dieſer Streit geſchlichtet werden?

*) Ich rede vom *vollendeten* Dogmaticismus. Denn daß in den Syſtemen, die mitten inne liegen, ein abſolutes Object zugleich nebſt einem erkennenden Subject geſetzt wird — iſt nirgends, als nur gerade in *dieſen* Syſtemen begreiflich. — Wer ſich ärgert, daß die obige Darſtellung des Gangs der Kritik der reinen Vernunft nicht wörtlich aus dieſer ſelbſt copirt iſt, für den ſind dieſe Briefe nicht geſchrieben. — Wer ſie unverſtändlich findet, weil er nicht die Geduld hat, ſie mit Aufmerkſamkeit zu leſen, dem iſt nichts anders zu rathen, als daß er überhaupt nichts leſe, als was er vorher ſchon *gelernt* hat.

Vor allen Dingen, Mein Freund, erinnern wir uns, daß wir hier noch auf dem Gebiete der theoretischen Vernunft sind. Allein, indem wir jene Frage aufwerfen, haben wir schon dieses Gebiet übersprungen. Denn die theoretische Philosophie geht schlechterdings bloß auf die beiden Bedingungen des Erkennens, Subject und Object: nun wir aber Eine von diesen Bedingungen wegschaffen wollen, verlassen wir eben damit jenes Gebiet, und müssen den Streit hier unentschieden lassen: wir müssen, wenn wir ihn schlichten wollen, ein neues Gebiet suchen, wo wir vielleicht glücklicher sein werden.

Die theoretische Vernunft geht nothwendig auf ein Unbedingtes: sie hat die Idee des Unbedingten erzeugt, sie fodert also, da sie das Unbedingte selbst, als theoretische Vernunft, nicht realisiren kann, die Handlung, wodurch es realisirt werden soll.

Hier geht die Philosophie in das Gebiet der Foderungen, d. h. in das Gebiet der praktischen Philosophie über, und hier allein, hier erst muß das Princip, das wir am Anfang der Philosophie aufgestellt haben, und das für die theoretische Philosophie, wenn sie ein abgesondertes Gebiet ausmachen sollte, entbehrlich war, den Sieg entscheiden.

So weit hat uns auch die Kritik der reinen Vernunft gebracht. Sie hat erwiesen, daß jener Streit in der theo-

retiſchen Philoſophie nicht entſchieden werden könne, ſie hat den Dogmaticismus nicht widerlegt, ſondern ſeine Frage vor dem Richterſtuhl der theoretiſchen Vernunft überhaupt abgewieſen: und dies hat ſie allerdings nicht nur mit dem vollendeten Syſtem des Kriticismus, ſondern ſelbſt mit dem conſequenten Dogmaticismus gemein. Der Dogmaticismus ſelbſt muß, um ſeine Foderung zu realiſiren, an einen andern Richterſtuhl, als den der theoretiſchen Vernunft, appelliren: er muß ein anderes Gebiet ſuchen, um darüber Recht ſprechen zu laſſen.

Sie reden von einer einſchmeichelnden Seite des Dogmaticismus. Durch eine conſequente dogmaticiſtiſche Moral glaube ich am beſten darauf antworten zu können, um ſo mehr, da uns der bisherige Gang unſrer Unterſuchungen auf den letzten Verſuch des Dogmaticismus, den Streit im Gebiete der praktiſchen Vernunft zu ſeinem Vortheil zu entſcheiden, begierig machen muß.

(Die Fortſetzung folgt.)

II.

Deduction des Rechtsbegriffes.

§. 1.

Soweit das Gebiet des Instinctes reicht, ist nur Eine nach Zeit- und Raumverhältnissen durchgängig bestimmte Handlungsweise möglich. Solange der Mensch unter der Herrschaft desselben steht, nimmt er nur Eindrücke auf, und wird durch sie bestimmt, er begehrt nur, und wird durch die Begierde genöthigt. Es findet in diesem Zustande keine Freiheit und Selbstthätigkeit statt.

Allein der Mensch kann in diesem Zustande nur solange verharren, als seine höheren Kräfte unentwickelt sind. Der ausgebildete Mensch äußert ein Vermögen, sich nicht nur über die Macht des Instinctes, sondern über die ganze Sinn-

lichkeit überhaupt zu erheben, und unabhängig von allem, was außer dem reinen Selbſt iſt, zu handeln. Dies iſt alſo ein abſolutes, überſinnliches, Vermögen, das wir Freiheit des Willens nennen, weil der Wille, als abſolut, von allen Feſſeln der Sinnlichkeit frei, über alle Beſchränkung erhoben iſt.

Dies ſind die beiden Extremen — abſolute Freiheit und Inſtinct: aber gewöhnlicherweiſe erblicken wir den Menſchen weder bloß auf dem einen noch bloß auf dem andern. In ſeinen meiſten Handlungen erſcheint er zwar als losgeriſſen von der Macht des blinden Inſtinctes aber dennoch als abhängig von Sinnlichkeit. Er begehrt, aber ohne von der Begierde hingeriſſen zu werden: Objecte und Motive des Wollens nimmt er von außen her, aber er iſt genöthigt, ein ſich darbietendes individuellbeſtimmtes Object zu wollen, oder einwirkenden individuellbeſtimmten Motiven nachzugeben. Er macht vielmehr den Gegenſtand, der ſeine Begierde reizt, zum Gegenſtande ſeiner Reflexion, und die Begierde, die in ihm rege wird, befriediget oder bezwingt er, aus Gründen, die er kennt, und deren Gewicht er abwägt. Er übernimmt die beſchwerlichſten Dinge, und entfernt die reizendſten Objecte, nicht bloß, wenn er gar keinem äußern Motive Raum geben will, ſondern oft nur um einem Vorſatze, den er um ſeines Nutzens willen gefaßt, um einer Regel, die er aus Erfahrungen abſtrahirt hat, treu zu bleiben; und, ohne auf Freudengenüſſe überhaupt Verzicht zu thun, kann er ſich dieſelben unter beſtimmten Umſtänden und aus mancherlei Gründen verſagen.

So sichtbar hierinn die Abhängigkeit von Sinnlichkeit ist, so wenig lassen sich die Spuren von Freiheit und Selbstthätigkeit verkennen. Es ist doch wohl ein Unterschied zwischen einem Wesen, das bloß begehrt, ohne daß für Reflexion oder irgend eine Vernunftäußerung Raum wäre, und zwischen einem solchen, das nicht nur begehrt, sondern auch *will*, das nach vorangegangener Ueberlegung sich noch *entschließt*, den begehrten Gegenstand entweder zu entfernen, oder zum Gegenstande seiner Kraftanwendung zu machen. Dort finden wir nichts als blinde und unausweichliche Nöthigung der Begierden, ein reinpassives Bestimmtwerden und Abhängigkeit von Eindrücken, die nach Zeit- und Raumverhältnissen völlig bestimmt sind; hier ein Handeln nach vorgestellten Regeln und Zwecken: zwar nicht Losreissung von aller Sinnlichkeit aber doch Unabhängigkeit von der Macht augenblicklicher Eindrücke, Aeußerung der Spontaneität in Verbindung mit Receptivität.

§. 2.

Der Mensch also *begehrt* nicht nur, sondern er *will* auch, und diese beiden Actus verhalten sich zu einander wie die Vermögen: Receptivität und Spontaneität. Die Begierde ist das von außen Gegebene, auf dessen Veranlassung die Willensthätigkeit sich äußert. Wenn der Mensch *nur* begehrt, so erscheint er als *bloß* sinnliches Wesen, als Thier: wenn er *nur will*, so handelt er als reinselbstthätiges Wesen, als absolutfrei. Der Mensch aber ist weder *bloß*

das Eine noch bloß das Andere; er ist auch nicht abwechselnd bald das Eine bald das Andere, sondern Receptivität und Spontaneität sind in ihm vereinigt. Darum kann er zuweilen unter die Herrschaft des Instinctes zurücksinken: er kann mit absoluter Freiheit sich über alle Sinnlichkeit erheben: aber in den meisten Fällen erscheint er als begehrendes Wesen und als wollendes zugleich; als abhängig, ohne Sklave zu sein; als frei, ohne sich über die Sinnlichkeit zu erheben.

Wenn der Mensch nur will, so will er nichts von außen gegebenes: er will nichts haben, besitzen, genießen: er will nur den Charakter der Selbstheit behaupten; er macht also die bloße Selbstständigkeit oder die bloße Form des Willens (Freiheit) zum Objecte des Wollens. Wenn er nicht nur will, sondern zugleich begehrt, so macht er den äußeren Gegenstand zum Objecte des Wollens. Im letzteren Falle kann man die Willensfreiheit — nicht als ob sie aufhörete, unbeschränkt zu sein, oder als ob der Mensch die Fähigkeit verlöre, sich über die Natur zu erheben, sondern soferne der Mensch freiwillig innerhalb der Natur stehen bleibt, — relative Freiheit nennen.

§. 3.

Gegen die Behauptung von der absoluten Freiheit des Willens läßt sich mit Grunde die Einwendung machen, daß das absolute oder übersinnliche nicht durch Beobachtung er-

kannt, noch theoretisch erwiesen werden könne. Das absolute ist kein Gegenstand der Erfahrung, und die speculative Vernunft überschreitet ihre Gränzen, wenn sie durch Schlüsse an die Erkenntniß des sinnlichen eine Erkenntniß des übersinnlichen anknüpft. Daher wird eine gegründete Ueberzeugung von dem Dasein der absoluten Freiheit nur dann möglich, wenn sich diese Freiheit selbst, unmittelbar und auf eine nothwendige Weise, dem Bewußtsein des Menschen ankündigt.

Dieses geschieht nicht durch ein Gefühl, das vielleicht täuschen könnte, nicht dadurch, daß der Mensch in diesen oder jenen Fällen eine Herrschaft über sinnliche Motive auszuüben wähnt, sondern dadurch, daß es ihm schlechthin nothwendig ist, frei und unabhängig von aller Sinnlichkeit zu handeln. Erkennt der Mensch diese Nothwendigkeit, so bedarf es keiner Erfahrung und keiner theoretischen Gründe: denn mit der Nothwendigkeit frei zu handeln wird auch die Möglichkeit, frei zu handeln, nothwendig gesetzt.

Giebt es aber eine solche Nothwendigkeit, so kann es keine solche sein, vermöge deren wir gezwungen werden, oder handeln müssen: denn es wäre widersprechend, zu sagen: der Mensch muß frei handeln. Sie kann aber auch nicht darinn bestehen, daß es uns unmöglich wäre, anders als unabhängig von aller Sinnlichkeit zu handeln, d. i. daß die absolut freie Handlungsweise für uns die einzigmögliche wäre: denn sonst würden wir ganz und gar nicht zur Sinnenwelt gehören: wir würden bloß selbstthätig, und, der Sphäre

der Natur entnommen, die Gottheit ſelbſt ſein. Giebt es alſo eine Nothwendigkeit, frei zu handeln, ſo kann ſie nur darinn beſtehen, daß es, ungeachtet für den Menſchen eine andere, nicht freie, durch etwas außer dem Willen beſtimmte Handlungsweiſe möglich iſt, doch dem menſchlichen Willen weſentlich und nothwendig iſt, ſich frei und unabhängig von allem, was außer ihm iſt, zu äußern. Dies iſt nur möglich, wenn der Wille nicht zur Sinnenwelt, wenn er der Naturnothwendigkeit nicht unterworfen, folglich ein abſolutes Vermögen iſt.

Wenn aber in einem Weſen, welches mit abſoluter Freiheit zu handeln vermag, eine andere, durch eine Nothwendigkeit außer dem Willen beſtimmte Handlungsweiſe möglich iſt, ſo muß jene Nothwendigkeit der freien Willensthätigkeit die Form einer nothwendigen praktiſchen Aufgabe oder eines Geſetzes annehmen. Die Nothwendigkeit, die ihren Grund außer dem Willen hat, iſt ein Zwang, und wir handeln nach mechaniſchen Geſetzen, ſo oft und ſoferne unſer Wille nicht thätig iſt. Die Nothwendigkeit, die ihren Grund in dem Willen ſelbſt hat, iſt, an ſich betrachtet, zwar Nothwendigkeit im eigentlichſten Sinne; betrachtet hingegen auf eine andere mögliche Handlungsweiſe, erſcheint ſie als nothwendige Aufgabe, die der Wille ſich ſelbſt praktiſch zu löſen giebt, oder als Geſetz, welches für den Menſchen ſo lautet: Handle der Natur deines Willens gemäß" d. h. „Handle frei" (unabhängig von Sinnlichkeit).

Diese Form eines Gesetzes ist es, unter der sich das Dasein der absoluten Freiheit dem Bewußtsein des Menschen ankündigt. Wer in sich eine Verpflichtung anerkennt, rein uneigennützig, d. h. unabhängig von allen sinnlichen Motiven zu handeln, der muß auch zugestehen, daß der Mensch frei vom Einflusse der Sinnlichkeit handeln könne, und daß diese freie Handlungsweise der Natur des Willens wesentlich und nothwendig sei.

§. 4.

Dieses Gesetz also, (welches man das Moralgesetz nennt) gebe ich mir — oder giebt mein Wille sich selbst: denn es ist nichts anders als der Ausdruck der Nothwendigkeit der dem Willen eigenthümlichen Handlungsweise, soferne diese Nothwendigkeit mit einer andern außer dem Willen gegründeten Nothwendigkeit in Beziehung steht. Es ist absolut gültig und unbedingt: denn es hat durchaus keinen Grund als in der Natur des Willens selbst; folglich hängt seine Gültigkeit schlechterdings von keiner äußern Bedingung ab; Dagegen kann es nur durch äußere Bedingungen geltend gemacht oder vollzogen werden: denn es hat die Form eines Gesetzes oder einer nothwendigen Aufgabe, nur soferne für den Menschen eine andere (sinnliche) Handlungsweise möglich ist. Es kann also als Gesetz nicht gebieten, daß die Sinnlichkeit zernichtet werde: denn sonst würde seine Form als Gesetzesform zerstört, und wir müßten bloß absolut frei, d. h. die Gottheit selbst sein

wollen. (Daher können wir aus moraliſchen Gründen zwar unſer Leben aufopfern, aber nie die völlige Vernichtung des ſinnlichen Daſeins wollen, weil wir nie wollen können, daß die Aufgabe des freien Willens aufhöre für uns Aufgabe zu ſein: ein Grund, auf welchem der Glaube an Unſterblichkeit ſicherer ruht als auf der Regung des ſinnlichen Lebenstriebes. Dagegen iſt es in Beziehung auf die Sinnlichkeit beſchränkend und herrſchend: es bändiget die Macht derſelben, entfernt oder ſchwächt ihre Antriebe, und erſcheint im Verhältniß zu derſelben als abſolute Macht. Dadurch entſteht ein Gefühl, welches zwar in der Sinnlichkeit vorhanden, aber durch Freiheit bewirkt iſt: ein Gefühl, in welchem die Erhabenheit des abſoluten Vermögens der Demüthigung der Sinnlichkeit gegenüber ſteht. Wir nennen es das Gefühl der Achtung gegen das Geſetz oder gegen den Charakter der Freiheit und Selbſtthätigkeit. Dieſes Gefühl iſt rein und unintereſſirt; denn es iſt zwar in der Sinnlichkeit, aber nicht bloß aus ihr entſprungen; es wirkt auf die Sinnlichkeit aber nicht für ſie. Zugleich iſt es, als Gefühl, und als bewirkt durch die Freiheit, das wirkſamſte und dem gedoppelten Charakter des Menſchen genau angemeſſene Mittel, um die Sinnlichkeit in ihren Schranken zu halten, indem den Gefühlen als eigennützigen Motiven ein Gefühl als uneigennütziges Motiv entgegenſteht. Man könnte daher die Formel des unbedingten Geſetzes auch ſo ausdrücken: „Handle aus Achtung gegen das Geſetz oder den Charakter der Freiheit.“ Alsdann deuten wir durch dieſe Formel zugleich auf

jenes Gefühl hin, das als ächte reine Triebfeder zur Befolgung ebendesselben Gesetzes zu betrachten ist.

§. 5.

Wäre der Mensch bloß absolutes Wesen, so könnte die Nothwendigkeit der freien Willensthätigkeit nicht als Aufgabe oder Gesetz erscheinen. Wäre er bloß bedingtes, der Naturnothwendigkeit unterworfenes Wesen, so könnte gar kein absolutes Vermögen in ihm vorhanden sein. Er kann nur frei sein, weil und soferne er als nicht sinnliches, intelligibles Wesen existirt, weil und soferne er unbedingt ist. Diesen Charakter des unbedingten Seins nennen wir den Charakter der Persönlichkeit, Selbstheit.

Aber was will nun der Mensch? was ist sein Zweck, wenn er absolut frei handelt? So könnten wir nicht fragen, wenn der Mensch bloß unbedingt existirte; denn alsdann wäre bloß das unbedingte Sein nothwendig gesetzt, und es gäbe für den Menschen keine Aufgabe und kein Gesetz. So können wir also nur fragen: weil er zugleich als bedingtes Wesen existirt, weil für ihn eine andere als die absolut freie Handlungsweise möglich, weil ihm, als freiem Wesen, noch etwas, das außer dem freien Willen ist, gegeben ist. Dieses Gegebene ist für den Willen der Stoff, durch welchen seine Handlungsweise als Zweck, Gesetz und Aufgabe erscheint.

Was ist also der Endzweck des Menschen? oder mit andern Worten: was fodert von ihm das Gesetz? Nicht das Bedingte zum Unbedingten zu machen: dies wäre widersprechend und unmöglich, und eben soviel als das gegebene zum nichtgegebenen, das abhängige und wechselnde zum selbstständigen machen. Auch nicht Zernichtung des Bedingten: sonst würde der Mensch wollen, daß er aufhörte, Mensch zu sein. Sein Zweck geht nur hervor aus dem Begriffe der Vereinigung des unbedingten und des bedingten Seins, weil nur durch diese Vereinigung ein Zweck für ihn möglich wird, und kann, da das unbedingte Einzig, nothwendig und unabänderlich das bedingte hingegen mannichfaltig, zufällig und veränderlich ist, kein anderer sein als: „das gegebene, bedingte, dem selbstständigen, unbedingten, das zufällige veränderliche, dem nothwendigen und unveränderlichen Charakter gemäß zu behandeln.“

§. 5.

Dies ist der moralische Endzweck, und so zu handeln, fodert das Moralgesetz. Es ist nicht meine Absicht, diese Materie weiter auszuführen, und ich füge nur noch die Bemerkung bei, daß das Moralgesetz hier als gebietend erscheint, und daß man Handlungen, welche dem Moralgesetze, soferne es gebietet, gemäß sind, oder welches eben soviel ist, welche mit bloßer Hinsicht auf den moralischen Endzweck unternommen werden, moralischgute Handlungen zu nennen pflegt. Allein das Moralgesetz gebietet nicht in allen

Fällen des menschlichen Handelns; denn da der Mensch für seine sinnliche Existenz sorgen muß, und das Moralgesetz diese Sorge ihm keineswegs verbietet, so giebt es manche Handlungen, die bloß das sinnliche Dasein zum Zwecke haben, und wo also sinnliche Bedürfnisse als gebietend anzusehen sind. Es fragt sich nun: hat in solchen Fällen das Moralgesetz ganz keine Stimme? wird in Rücksicht auf solche Handlungen durchaus nichts — oder was wird durch das Gesetz bestimmt?

§. 7.

Handlungen, welche das sinnliche Dasein zum Zwecke haben, müssen bestimmt sein, (nach Arten, Graden ꝛc.) so wie alles sinnliche bestimmt ist, und wie die Bedürfnisse es sind, welche den Entstehungsgrund seiner Handlungen enthalten. Ueberschreiten sie eine bestimmte Gränze, so können sie für das sinnliche Dasein eben so nachtheilig und zerstörend werden, als sie innerhalb der Gränzen wohlthätig und zur Erhaltung des sinnlichen Daseins tauglich gewesen sein würden. Daher sind da, wo das sinnliche Dasein einziger Zweck ist, alle Handlungen durch sinnliche Nothwendigkeit bestimmt, und alle Aeußerungen thierischer Thätigkeit durch den nöthigenden Instinct nach mechanischen Gesetzen geordnet. Ganz anders muß es sich da verhalten, wo Freiheit und Natur in Einem Wesen vereiniget sind. Wäre auch hier der Instinct der einzige und höchste Gebieter, so wäre Freiheit nicht Freiheit, so hätte der Wille kein Gebiet. Demnach ist zwar der Mensch als Sinnenwesen den Natur-

geſetzen unterworfen: aber der Wille iſt frei, und Freiheit iſt über die Natur erhaben. Will alſo der Menſch als Menſch handeln, ſo darf er die Naturtriebe nicht als einzige und höchſte Gebieter erkennen; will er als Menſch, nicht bloß als Thier ſeine ſinnlichen Bedürfniſſe befriedigen, ſo müſſen auch diejenigen Handlungen, welche das ſinnliche Daſein zum Zwecke haben, ſo beſchaffen ſein, daß die Freiheit nicht aufhöre, ſich als Freiheit — der Wille nicht aufhöre, ſich als erhaben über die Natur zu äußern: d. h. der Inſtinct oder die Naturtriebe dürfen ſich nie gegen den Willen als Uebermacht verhalten: ſonſt würde die wahre Ordnung umgekehrt: Freiheit würde dem Zwange, der Wille den Begierden, das Abſolute dem Zufälligen untergeordnet. In dieſer Umkehrung der wahren Ordnung (wenn ſie durch Willkür geſchieht) beſteht Immoralität: ein Menſch, der ſo zu handeln fähig iſt, heißt ein verworfener, niederträchtiger, weil er in den Augen anderer als erniedrigt und als der Würde der Perſönlichkeit verluſtig erſcheint; eine ſolche Handlung ſelbſt, ſoferne ſie bloß nach ihrem Verhältniß zum Geſetze betrachtet wird, heißt moraliſchunrecht, weil ſie dem Geſetze widerſtreitet.

Soferne es alſo Handlungen giebt, welche bloß das ſinnliche Daſein zum Zwecke haben und haben dürfen, ſoferne gebietet das Geſetz nicht: aber es beſtimmt eine Gränze, welche die Begierden, als dynamiſche Größen, nicht überſchreiten dürfen: das Geſetz ſpricht, und fodert Unterwer-

fung des Bedingten unter das Unbedingte, sobald der Fall einer Collision zwischen ihnen eintritt.

§. 8.

Bis hieher haben wir den Menschen als isolirtes Wesen betrachtet: eine neue Ansicht der Dinge zeigt sich, wenn wir ihn in Verbindung mit andern Menschen betrachten.

Sobald der Mensch andere Wesen als Menschen anerkennt, so erkennt er in ihnen eben so wie in sich selbst den Charakter der Freiheit und der Persönlichkeit. Da nun sein Wille nicht als sein, des Individuums, Wille, sondern als Wille überhaupt über die Natur erhaben ist, da nicht seine sinnliche Individualität sondern der Charakter der Persönlichkeit, bloß als solcher, Achtung fodert, so gebietet das Gesetz in Ansehung seiner Verhältnisse zu andern Menschen eben so wie in Ansehung seines Betragens gegen sich selbst, daß er frei, daß er aus reiner Achtung gegen Freiheit und Persönlichkeit handle. Dadurch wird die Coexistenz mit andern Menschen Veranlassung zu moralischguten Handlungen, und giebt unzählige Gelegenheiten, um die moralische Vervollkommnung zu fördern.

Soferne nun der Mensch den Menschen als moralisches Wesen betrachtet und behandelt, soferne ist ihre gegenseitige Handlungsweise uneigennützig. Allein da der Mensch, wie oben gesagt, für sein sinnliches Dasein sorgen muß, und

das Gesetz ihm diese Sorgfalt nicht verwehrt, so gerathen mehrere in Raum und Zeit coexistirende Menschen in mancherlei sinnliche Verhältnisse gegen einander. Als bloße Sinnenwesen würden sie, von der Macht der Begierden beherrscht, vom Instincte geleitet, nach mechanischen und organischen Gesetzen gegeneinander streiten oder sich miteinander vereinigen, einander zerstören oder einander erhalten, in Krieg oder Frieden miteinander leben. Allein so wenig in isolirten Menschen der Instinct einzig gebieten darf; so wenig darf er die Art der Coexistenz mehrerer Menschen einzig bestimmen: denn der Mensch erscheint nur als Mensch, wenn nicht der bloße Trieb, sondern auch das Gesetz, nicht bloß Natur sondern auch Freiheit wirksam sind. Die Frage ist also nicht bloß: wie verhält sich Trieb gegen Trieb? sondern wie verhält sich Freiheit (in dem Einen Subjecte) gegen Freiheit (im andern Subjecte), wie verhält sich Wille gegen Wille?

Wollte ich den Willen des andern beherrschen, so würde ich wollen, daß der Wille des andern nicht frei, d. h. daß der Wille nicht Wille sei; ich würde etwas der Natur des Willens widersprechendes wollen. Dies kann zwar nicht geschehen in Fällen wo mein Wille und der Wille des andern bloß als absolutfrei sich äußern, d. h wenn wir beide ganz uneigennützig handeln, und Menschen, die aus reinmoralischen Motiven handeln, können nie uneinig sein; (es wäre denn, daß der gegebene Fall unrichtig unter die Regel subsumirt würde; wodurch alsdann eine Verschiedenheit des Urtheilens aber nicht des Wollens entstände). Es kann aber

geschehen in Fällen, wo unsre Willensthätigkeit auf sinnliche Gegenstände gerichtet ist; relative Freiheit (wie ich sie oben nannte) kann mit relativer Freiheit in Streit gerathen. Denn Trieb kann streiten gegen Trieb: die Befriedigung der Begierde des Einen kann unvereinbar sein mit der Befriedigung der Begierde des Andern, und wenn die beiderseitige Willensthätigkeit auf die unvereinbare Befriedigung von Begierden gerichtet ist, so streitet Wille gegen Wille. Dadurch wird dieser Streit ein Streit des Menschen mit Menschen; folglich kann und darf nicht der bloße Instinct, nicht die Stärke des Triebes, nicht das Maß physischer Kraft entscheiden: die Entscheidung muß aus dem Charakter des Willens hergenommen werden, so wie der Streit durch den Trieb entstanden ist. Die Nothwendigkeit des Charakters der Freiheit in mir erscheint dem andern — die Nothwendigkeit des Charakters der Freiheit im andern erscheint mir in der Form eines Gesetzes, welches so lautet: „Behandle jedes freie Wesen als freies Wesen."

Da hier nur von relativer Freiheit, und von Handlungen die Rede ist, welche das sinnliche Dasein zum Zwecke haben, so ist dieses Gesetz durchaus nur verbietend. Es sagt nicht, was um des moralischen Endzweckes willen geschehen solle; es bestimmt nur die Möglichkeit der sinnlichen Coexistenz freier Wesen. Es fodert nicht reine Uneigennützigkeit, sondern es gestattet Befriedigung der Sinnlichkeit, aber nur so, daß dem Charakter der Freiheit nicht

zuwider gehandelt werde. Mein Wille beherrscht die Natur: Freiheit ist erhaben über die Sinnlichkeit: aber es wäre widersprechend, zu sagen: mein Wille beherrsche den Willen des andern; Freiheit (des einen) sei erhaben über Freiheit (des andern). Wollte ich so handeln, als ob ich über den Willen des andern erhaben wäre, so würde ich ihn als etwas sinnliches behandeln, ich würde das Absolute in die Classe des Bedingten herabsetzen. Da nun (§. 6.) auf die Erhabenheit der Freiheit über die Natur Achtung gegen jene sich gründet, so würde ich durch ein solches Betragen die Achtung verletzen, die ich einem absoluten Vermögen, ohne seine Natur zu verkennen, nicht versagen kann, ich würde also dem Gesetze: „Handle mit und aus Achtung gegen Freiheit oder Persönlichkeit" entgegen handeln.

Wenden wir dies auf eine Gemeinschaft, das heißt auf eine Mehrheit von Menschen an, die im Verhältniß der wechselseitigen Wirkung zu einander stehen, so folgt weiter nichts, als daß die gegenseitige Nothwendigkeit des Charakters der Freiheit die Form eines gegenseitiggültigen Gesetzes annimmt, daß jeder wechselsweise verbunden ist, den andern als freies Wesen zu behandeln, jeder verbunden, den Charakter der Persönlichkeit in dem andern zu achten. Eine Menschen-Gemeinschaft als solche ist eine wahre Gemeinschaft, kein Subordinationssystem: sie ist eine Gemeinschaft gleichfreier Wesen: denn die menschliche Natur an sich ist in allen menschlichen Subjecten die nämliche. Keines Wille also, darf sich gegen den Willen des andern als Uebermacht

verhalten, sondern die Willensvermögen in mehreren Subjecten verhalten sich gegen einander als gleiche Mächte; ihr gemeinschaftliches Gebiet ist die Sinnenwelt. Ich darf also den Andern nicht nur nicht als Mittel zu meinen Zwecken brauchen; sondern ich darf ihn auch nicht verhindern, seine eigenen Zwecke zu wählen, und die dazu tauglichen Mittel anzuwenden.

§. 9.

Das Gesetz: „Handle frei," und das Gesetz: „Behandle jedes freie Wesen als ein solches," haben demnach einerlei Ursprung in dem Charakter der Selbstständigkeit und der Freiheit, oder vielmehr, sie sind nichts anders als der Ausdruck der inneren Nothwendigkeit dieses Charakters. Jene beide Formeln vereinigen sich also in dieser: „Handle so, daß du in deiner Handlung den Charakter (die Würde) der Persönlichkeit (in dir oder in andern) anerkennest und achtest." Dieses Gesetz heißt das Moralgesetz. Ich handle unmoralisch, wenn ich aus Mangel an Achtung gegen den Charakter der Persönlichkeit meinen Begierden nachgebe, und ich handle unmoralisch, wenn ich aus Mangel an Achtung gegen den Charakter der Persönlichkeit den andern verhindere, sich selbst zu bestimmen, und seine eigenen Zwecke zu wählen und zu verfolgen. In dem einen Falle wird der Wille in Beziehung auf die Sinnlichkeit, in dem andern Falle der Wille (des einen) in Beziehung auf den Willen (des andern) gedacht. Dort wird *geboten*: du sollst herrschen,

und frei handeln, weil du frei bist; hier wird verboten: du sollst nicht herrschen, du sollst den andern nicht hindern, frei zu handeln, weil er frei ist. In beiden Fällen aber ist mir die Achtung gegen die Freiheit als Grund und Triebfeder gegeben.

§. 10.

Alles, was einer Regel gemäß ist, heißt recht, (rectum). Das charakteristische davon ist: angemessen oder passend sein. Man bedient sich aber einer Regel, wenn man Länge und Maß einer Größe, oder wenn man die Richtung einer Bewegung genau bestimmen will. Unsere sinnlichen Triebe verhalten sich wie Größen oder Bewegungen, und, sollen wir nicht ihrem Ungestüm preis gegeben sein, wie ein Schiff ohne Steuer und Compaß den Meereswellen, so müssen Regeln vorhanden sein, damit sie als Großen nicht ein bestimmtes Maß überschreiten, oder als Bewegungen nicht von einer gewissen Richtung abweichen. Diese Regeln können von verschiedener Art sein. So oft ich einen Zweck habe, so habe ich eine Regel: denn ein Zweck fodert ein bestimmtes Maß und eine bestimmte Richtung meiner Kräfte: wenn nun der Zweck bedingt ist, so ist es auch die Regel, wenn ich jenen aufgeben kann, so kann ich auch von Befolgung der Regel mich frei sprechen. Will ich in irgend einer Sache mir eine Geschicklichkeit erwerben, so muß ich meine Kräfte auf eine bestimmte Weise auf einen bestimmten Punkt hinrichten: will ich meine Gesundheit unversehrt erhalten, so muß ich mäßig sein, d.

h. in Befriedigung meiner Begierden ein bestimmtes Maß nicht überschreiten. Will ich mir aber die Folgen meiner Ungeschicklichkeit und meiner Unmäßigkeit gefallen lassen, so kann ich (in dieser Hinsicht nämlich) die Beobachtung jener Regeln unterlassen: soferne also sind diese nur bedingt.

Aber nur das sinnliche als solches können wir wollen oder nicht wollen ohne dem Charakter der Freiheit zu widersprechen; nur sinnliche Regeln also, als solche, sind bedingt, so wie die sinnlichen Zwecke. Wir haben aber gesehen, daß es etwas giebt, das wir nothwendig wollen, etwas, das wir nicht umhin können zu wollen, ohne der Natur des Willensvermögens selbst entgegen zu handeln. Folglich giebt es ein unbedingtes Gesetz, welches wir das Moralgesetz nannten, mithin auch ein Rechtthun, das nothwendig ist.

Was also dem unbedingten Gesetze gemäß ist, das ist unbedingtrecht oder moralischrecht, und wir handeln so, wenn wir ohne allen Einfluß der Sinnlichkeit uns bestimmen. Man pflegt eine solche Handlungsweise auch moralischgut zu nennen, weil sie durchaus keinen sinnlichen Vortheil bezweckt, folglich im Gegensatze gegen das relativgute gut im absoluten Sinne zu nennen ist. Da es aber auch Fälle giebt, wo der Mensch sein sinnliches Dasein zum Zwecke seiner Handlungen machen muß und machen darf, weil das Gesetz keinesweges Vernichtung der Sinnlichkeit fodert, so giebt es Fälle, wo der Mensch keine Veranlassung hat, reinuneigennützig oder moralischgut handeln zu können, wo er aber im

Gegentheil in Versuchung gerathen könnte, allzueigennützig zu handeln, und die Beschränkung der Macht der Sinnlichkeit zu unterlassen. In solchen Fällen kann er also dem unbedingten Gesetze nicht durch ein positives Handeln Genüge thun, aber er könnte durch unterlassene Bezähmung der Begierden es verletzen, er hat keine Aufforderung, moralisch-recht — aber er könnte veranlaßt werden, moralischunrecht zu handeln. Geschieht das letztere nicht: d. h. wird die Sinnlichkeit zwar befriedigt, aber nicht so weit, daß sie sich gegen den Willen als herrschende Macht verhält, so pflegen wir zwar zuweilen zu sagen: der Mensch hat recht gehandelt, aber wir würden richtiger sagen: er hat nicht unrecht gehandelt.

Im übrigen hat man für Handlungen und Charaktere, in welchen die Sinnlichkeit als herrschende Macht erscheint, besondere und näher bezeichnende Ausdrucke. Menschen, welche durch Unmäßigkeit in sinnlichen Genüssen sich selbst herabwürdigen, und alle Macht des Willens über die Sinnlichkeit verloren zu haben scheinen, oder welche einem bestimmten Eigennutze, z. B. dem Geldgeize, alle Achtung für die Würde der Persönlichkeit aufzuopfern fähig sind, nennt man überhaupt sittenlos oder unmoralisch, oder man bezeichnet sie mit Ausdrücken, welche eine Herabwürdigung andeuten, als: gemein, niederträchtig, verworfen u. dgl. während das Wort „unrecht" vornämlich für solche Fälle gebraucht wird, wo eine Handlung nicht als Bestandtheil des Charakters eines Menschen überhaupt, noch als Maßstab

zur äſthetiſch-moraliſchen Schätzung deſſelben, ſondern bloß nach ihrem Verhältniß zu der vom Geſetze genau beſtimmten Gränze beurtheilt wird; und dies geſchieht am allermeiſten, wenn die Handlungen des Menſchen, ſoferne er mit andern Menſchen in Gemeinſchaft lebt, und in Colliſionen geräth, beurtheilt werden.

§. 11.

Wenn wir nämlich als iſolirte Weſen handeln, oder unſere Handlungen ohne Rückſicht auf das Verhältniß des Menſchen zum Menſchen beurtheilt werden, kann nur vom Verhältniß der Begierden zum Willen, der Natur zur Freiheit, alſo vom Verhältniß zweier ungleichen Mächte, einer unbedingten und einer bedingten, von welchen, ſobald ſie gegeneinander in Beziehung treten, die eine ihrer Natur nach erhaben, die andere untergeordnet ſein muß, die Rede ſein. Wird dieſe durch die Natur der beiden Mächte nothwendig beſtimmte Ordnung umgekehrt, ſo iſt unſer Betragen unrecht: Allein dieſe Umkehrung einer an ſich ſo nothwendigen Ordnung ſetzt entweder eine frühe Vernachläßigung der moraliſchen Cultur, Angewöhnung an das niedrige und Stumpfheit des Gefühls für das Edle und Erhabene voraus, oder ſie kann, wo dies nicht der Fall iſt, meiſtens nur mit einer Art von Gewaltſamkeit geſchehen, ohne welche auch, der Erfahrung zufolge, ſelten der erſte bedeutende Schritt zum Laſter gethan wird, und woraus die nachfolgende Gewiſſensunruhe vornehmlich zu erklären ſein mag. Auch iſt, wenn dieſe Umkehrung einmal geſchehen iſt, die Herſtellung der

wahren Ordnung so schwer, die Wahrscheinlichkeit eines ferneren unmoralischen Betragens so groß, daß man eine niederträchtige Handlung häufig genug, nicht mit Unrecht, nicht sowohl als eine einzelne Handlung zu betrachten, sondern als Maßstab zur Beurtheilung des ganzen Charakters anzunehmen pflegt. Hingegen wenn der Mensch in Verhältnisse mit andern Menschen tritt, wenn mehrere zugleich wollende und begehrende Wesen miteinander in Gemeinschaft leben, so wird die Frage vom Verhältniß zweier gleichen Mächte, und es treten Fälle ein, wo der Mensch seine Triebe bändigen muß, nicht bloß weil Er will, sondern weil der andere will, nicht bloß, damit die Sinnlichkeit nicht die Oberhand gewinne, und der Wille seine Selbstmacht behalte, sondern weil die Freiheit des andern der Befriedigung seiner, vielleicht sehr gemäßigten Begierde im Wege steht. Hier also ist nicht bloß die Rede von einer gesetzlichen Gränzbestimmung für die Begierden, sondern für den Willen selbst, soferne er auf die Befriedigung der Begierden gerichtet ist, d. i. für die relative Freiheit, und es kann jemand diese vom Gesetze bezeichnete Gränze überschreiten, und dasjenige, was er der Freiheit des andern schuldig ist, hintansetzen, ohne daß durch diese bloße Thatsache die Unmoralität seines Betragens oder die Niederträchtigkeit seines Charakters erwiesen werden könnte: ja es ist sogar möglich, daß man, nicht nur aus bloßer Unwissenheit oder Unbedachtsamkeit, sondern auch aus redlichen, oder doch nicht schlechten Absichten jene gesetzliche Gränze überschreite. Deßwegen muß in Fällen solcher Art eine Handlung zuerst ganz allein nach ihrem Verhältniß zu dieser Gränze, und

dann erſt nach den mehr oder minder guten oder verwerflichen Motiven, durch welche ſie möglich geworden iſt, beurtheilt werden, und hierinn ſcheint mir der Grund zu liegen, warum man auf Fälle ſolcher Art, wo dem Wirkungskreiſe der relativen Freiheit des Einen durch das Daſein der relativen Freiheit des Andern eine Gränze beſtimmt wird, die Begriffe von recht und unrecht vorzugsweiſe anzuwenden pflegt.

Die Richtigkeit dieſer vorzugsweiſen Anwendung wird noch mehr erhellen, wenn wir von Erläuterung des Begriffes recht, rectum, zur Erläuterung des Begriffes von Recht, jus, übergehen.

§. 12.

Damit etwas recht ſei, dazu bedarf es einer Handlung, und einer Regel, der dieſe Handlung gemäß ſei. Alsdann ſagen wir: wir thun recht, oder die Handlung iſt recht. Etwas anders aber iſt es, wenn wir ſagen: Wir haben das oder ein Recht, oder, welches einerlei iſt: wir haben eine Sache mit Recht oder auf rechtmäßige Weiſe. Der Sprachgebrauch iſt hier ganz richtig; denn meiſtentheils, wenn von einem Rechte die Rede iſt, wird nicht ſowohl auf eine Handlung ſondern auf eine Sache, die wir haben oder haben wollen, Rückſicht genommen: man beurtheilt, nicht ſowohl die Geſetzmäßigkeit des Thuns als die Geſetzmäßigkeit des Habens.

Als freie, moraliſche Weſen *ſind* wir, im abſoluten Sinne, und ſtreben, ungeachtet unſrer Abhängigkeit in Hinſicht auf unſere ſinnliche Natur, nach dem unbedingten Sein. Als ſinnlichbedingte Weſen *haben* wir, und wollen wir haben. Der Zweck unſeres ſinnlichen Daſeins iſt Glückſeeligkeit, ein idealiſcher Zweck, der ſich in eine Menge untergeordneter Zwecke theilt, die nur durch eine mehr oder minder große Mannichfaltigkeit von Mitteln erreichbar ſind, und dieſe Mittel finden wir in der *Natur*.

Um uns alſo glückſeelig zu machen (welches etwas anders iſt als glückſeelig ſein) oder auch nur um unſer ſinnliches Daſein zu erhalten, müſſen wir Naturweſen als *Mittel* gebrauchen. Denn dieſe Naturweſen, da ſie nicht im abſoluten Sinne *ſind* folglich nicht in ſich ſelbſt und durch ihr bloßes Daſein einen Zweck haben, ſind durch ſich ſelbſt dazu geeignet, um als Mittel gebraucht zu werden. Darum betrachtet der Menſch, der mit Freiheit Zwecke zu bilden vermag, ſich ſelbſt als Zweck der Natur, und die Naturweſen als Mittel, durch die er ſeine Zwecke fördert oder erreicht: ja es iſt ihm, ſoferne er einen unbedingten Zweck hat, aufgegeben, die Naturweſen als Mittel zur Förderung jenes Endzweckes zu gebrauchen. Was er alſo auch wollen mag, und wie ſeine Zwecke beſchaffen ſein mögen: in dem Charakter der Naturweſen liegt niemals etwas, das ihm ihren Gebrauch verwehrte, und wegen der Art dieſes Gebrauches iſt er nicht der Natur ſondern ſich ſelbſt verantwortlich, indem er die Obliegenheit hat, dahin zu ſehen,

daß die mancherlei Zwecke, zu deren Förderung er die Naturwesen gebraucht, mit dem unbedingten Zwecke vereinbar seien.

Der Mensch also, als wollendes Wesen, das mit Freiheit eigne Zwecke bildet, ist Herr der Natur, ohne daß diese Herrschaft durch die Natur beschränkt werden könnte. Wieweit er sie auszuüben, wieviel oder wiewenig von dem Naturwesen er in seine Gewalt zu bekommen, zu haben und zu gebrauchen vermöge, davon ist nun die Frage nicht; genug, daß die Natur ihm nichts vorschreibt, daß, wenn sie gleich im Ganzen, als Macht betrachtet, sich zu seiner endlichen Kraft wie ein Unendliches verhält, sie nur sein Können aber nicht seinen Willen beschränkt: denn dieser erkennt kein Gesetz als das, das er sich selbst giebt. Wir stellen daher den Satz:

„Der Mensch als wollendes Wesen ist Herr der Natur"

als einen Satz auf, der in dem Grundsatze: daß der Wille des Menschen frei ist, nothwendig begründet ist.

§. 13.

Wie die Freiheit des Menschen, so erscheint auch seine Herrschaft über die Natur bald als absolut bald als relativ. Wenn er nur will, nur als frei handelt (§. 2.), so ist seine Herrschaft schlechthin unbeschränkt: gegen das reine Wollen

giebt es kein Hinderniß, drohende Macht und zaubriſche Reize vermögen nichts gegen den abſoluten Willen: denn wie könnte er ſonſt ein abſolutes Vermögen ſein? Hingegen wenn der Menſch nicht nur will, ſondern zugleich begehrt, wenn er relativfrei handelt (§. 2.), ſo richtet ſich ſeine Willensthätigkeit auf einzelne beſondere Zwecke, folglich auch auf einzelne und beſondere Naturweſen, die als Mittel zu jenen Zwecken gebraucht werden können. Dann wird alſo eine beſchränkte Herrſchaft über beſtimmte Naturweſen ausgeübt, nicht als ob ihm, als wollendem Weſen, jemals nur eine beſchränkte zukommen könnte, ſondern weil er ſelbſt nur eine beſchränkte ausüben will.

Um aber einen beſtimmten Gegenſtand als Mittel *gebrauchen* zu können, (dienet er zufälligerweiſe zu unſern Zwecken, ſo können wir nicht ſagen, daß wir ihn gebrauchen): müſſen wir ihn *haben*, und in unſre Gewalt bekommen, und um ihn oft gebrauchen zu können, müſſen wir ihn fortdauernd haben, oder in unſrer Gewalt behalten: um nicht in dem Gebrauche gehindert zuwerden, können wir in den meiſten Fällen nicht zugeben, daß ein anderer ihn zugleich habe. Nun heißt ein Gegenſtand, ſoferne er als Mittel gebraucht wird oder werden kann, in der Rechtsſprache eine *Sache*, res; eine Sache außer uns, d. i. einen im Raume beſtimmten Gegenſtand in ſeine Gewalt bekommen, damit man ihn habe und gebrauchen könne, heißt: die Sache in *Beſitz nehmen*; eine Sache ſo haben, daß ein anderer ſie nicht zugleich hat oder

haben kann, heißt: sie ausschließend oder eigenthümlich besitzen.

Um, also bestimmte sinnliche Zwecke zu erreichen, um auf eine bestimmte Weise unsere Glückseeligkeit zu fördern, müssen wir dahin trachten, daß wir Sachen, sinnliche Gegenstände außer uns in Besitz nehmen, und wohl gar ausschließend besitzen. Allein eben daraus entspringt für eine Menschengemeinschaft die Möglichkeit tausendfältiger Collisionen; denn hier gilt wiederum, was ich oben von den Begehrungen gesagt habe: es kann geschehen, daß die Ausübung meiner Herrschaft über bestimmte Gegenstände unvereinbar ist mit der Herrschaft, die der Andere ausüben will; es kann geschehen, daß mehrere den nämlichen Gegenstand zugleich haben wollen, und daß keiner durch den andern sich von dem Gebrauche desselben will ausschließen lassen. Folglich streitet hier relative Freiheit gegen relative Freiheit, und wir kommen wieder zu der Frage zurück: wie verhält sich Wille gegen Willen?

§. 14.

Alles was oben in Beziehung auf diese Frage gesagt worden ist, gilt auch hier, und muß hier gelten. Wenn der Mensch als wollendes Wesen Herr der Natur ist, so folgt, daß allen Individuen, soferne sie wollende Wesen sind, diese Herrschaft auf gleiche Weise zukomme. So wie also die Willensvermögen mehrerer Individuen sich zu einander

verhalten wie gleiche Mächte, so kommt ihnen auch gleiche Herrschaft über die Natur, keinem mehr keinem weniger als dem andern zu. So wie jeder verbunden ist, den Andern als freies Wesen zu behandeln, so ist auch jeder verbunden, den Andern als Herrn der Natur zu betrachten und zu behandeln. Sie, die Natur, ist ihr gemeinschaftliches Gebiet, und, soll dieses Gebiet abgetheilt werden, welches bei endlichen Wesen und zur Möglichkeit der Ausübung einer bestimmten Herrschaft nothwendig ist, so gebührt allen, bloß als Menschen betrachtet, gleicher Antheil, worüber jeder mit Freiheit gebieten kann, aber jeder nur so, daß er die Herrschaft des andern nicht hindere und beeinträchtige. Folglich bestimmt hier das Gesetz eine Gränze, welche die Freiheit (als relative) nicht überschreiten darf.

Wenn ich also den andern hindere, sich als Herrn der Natur zu betragen, so hindere ich die Freiheit des andern, sich als Freiheit zu äußern; ich sündige gegen das verbietende Gesetz, und handle unrecht. Wenn nun mehrere Subjecte eine solche Herrschaft über bestimmte Objecte ausüben wollen, daß sie einander im Wege stehen: wenn z. B. einer eine Sache ausschließend besitzen will, der andere aber sich nicht will ausschließen lassen, so entsteht die Frage: nicht, welcher von beiden besitzt das Object oder kann durch physische Kraft sich desselben bemächtigen? sondern, welchem von beiden erlaubt, und welchem dagegen verbietet das Gesetz, die Sache in Besitz zu nehmen? d. h. welcher von beiden hat eine dem Gesetze nicht widerstreitende Herrschaft? wel-

cher hat ein Recht auf dieſelbe, oder das Recht, ſie in Beſitz zu nehmen?

Ein Recht, jus, iſt demnach eine beſtimmte Ausübung meiner Herrſchaft über die Natur, betrachtet von Seiten ihrer Geſetzmäßigkeit, oder beſtimmter: betrachtet von Seiten ihres Verhältniſſes zum verbietenden Geſetze. Sobald uns das Geſetz verbietet, unſre relative Freiheit auf eine beſtimmte Weiſe zu äußern, oder eine beſtimmte Herrſchaft über ſinnliche Gegenſtände auszuüben, ſo iſt die Ausübung derſelben unrecht: wir thun unrecht, wenn wir ſie ausüben, oder, welches einerlei iſt, wir haben kein Recht. Durch die erſteren Ausdrücke wird auf uns als die Handelnden, mithin auch mehrentheils auf das innere Motiv, das uns zur Handlung beſtimmt, Rückſicht genommen. Durch den letztern Ausdruck wird angedeutet, daß von einem (meiſtentheils im Raume beſtimmten) Gegenſtande die Rede ſei, den wir haben oder haben wollen, ohne daß man auf die innere Geſinnung Rückſicht nähme. Daher ſpricht man in der Moral nur von recht oder unrecht thun; in der Rechtslehre dagegen, welche beſtimmt, aus welchen Gründen dieſem oder jenem Subjecte ein beſtimmter Antheil von der gemeinſchaftlichen Herrſchaft über die Natur zukomme oder nicht zukomme, wird nur von Rechten gehandelt.

Es kann befremdend ſcheinen, daß aus allem bisherigen noch nicht abzuſehen iſt, wie Rechtsſtreitigkeiten können gehoben oder entſchieden werden. Denn wir ſind noch nicht

weiter gekommen, als bis zur Aufstellung des Gesetzes: „Beeinträchtige nicht die Herrschaft des Andern über die Natur;“ und da dieses Gesetz den Einen wie den Andern verbindet, da vermöge desselben alle mit gleichem Rechte die Natur beherrschen, und vermöge ihres Triebes nach Glückseeligkeit auch zu beherrschen geneigt sind, so sieht man zwar wohl ein, wie tausendfältige Collisionen entstehen, aber nicht wie sie bei durchgehends gleichen Ansprüchen auf Herrschaft entschieden werden können. Die Sache kläret sich auf, wenn man bedenkt, daß wir nur so zu sagen bis an die Schwelle des Naturrechts vorgedrungen sind. Denn wir haben nur den Rechtsbegriff bestimmt und das Rechtsgesetz deducirt, wobei alles auf dem Begriffe des freien Willens beruht. Soll nun die Naturrechtslehre ihren Namen mit Recht tragen, so muß auch die Natur, so wie sie es ist, welche die Collisionen erregt, etwas an die Hand geben, woraus Bestimmungsgründe zur Entscheidung solcher Collisionen können hergenommen werden.

III.

Vorſchlag

zu einem

neuen allgemeinen Grundſatze der Philoſophie.

* * *

Wenn ein Uneingeweihter in die eigentliche jetzige kunſtgerechte Philoſophie, als bloßer Selbſtdenker, der im ſtillen nicht unwichtige Schritte im Verfolg der Wahrheiten gethan hat, es wagen darf unter Meiſtern der Kunſt aufzutreten; ſo überlaſſe ich dem Gutbefinden Euer Wohlgebohren, dieſen kleinen Aufſatz Ihrem Journal einzurücken. Ich glaube, es kommt nicht auf viele Worte an, etwas nützliches zu ſagen. Die Wahrheit muß, auch nackend hingeſtellt, Wurzel greifen, oder ſie iſt keine Wahrheit entweder, oder der Boden nicht für ſie.

Euer Wohlgebohren

Karlsruhe, den 29ten Julius 1795.

ganz ergebenſter

Freiherr von Schilling

Marggräfl. Badiſcher Kammerherr.

* * *

Die Abhandlung Ueber die Anſprüche des gemeinen Verſtandes an die Philoſophie kündigt ein Bedürfniß an, einen abſolut gewiſſen Satz zu haben, der alles menſchliche Wiſſen umfaßt, auf den ſich alle übrigen Wahrheiten gründen. Ich glaube einen ſolchen Satz gefunden zu haben, und gebe ihn allen Selbſtdenkern zur Beurtheilung. Er iſt: „Sein iſt gut.“

Unter Sein wird hier nicht das ſo ſein, das da ſein verſtanden; nicht die zufälligen Verhältniſſe der Weſen ſondern ihre nothwendigen Grundverhältniſſe die ihr Selbſt ausmachen, vom Leben unabhängig ſind, eigentlich die Verhältniſſe mit der Gottheit, aus denen Bewegung Empfindung und Wille der Weſen entſpringt.

Von ihm läßt ſich behaupten, daß alles nur darum wahr iſt, weil er wahr iſt, und daß, wenn er nicht wahr wäre, nichts wahr ſein würde; auf ihn gründet ſich alle Moralität, ſelbſt der oberſte Zweck aller Weſen; und aus ihm ergiebt ſich ihre nöthige Bewegung zum Ziel, wie zwiſchen zwei gegebenen Punkten die nächſte Linie.

von Schilling.

Anmerkung des Herausgebers

Ich theile meinen Lesern den voranstehenden kurzen Aufsatz ganz in der Form mit, in welcher er an mich eingeschickt worden ist. Die Wichtigkeit des Gegenstandes, worauf er sich bezieht, wird Ihre Aufmerksamkeit unstreitig auf einige Augenblicke hieher lenken und ich werde mir dabei das Verdienst erwerben, Sie von den glücklichen Fortschritten, die die Ausbreitung des Studiums der Philosophie in unserm teutschen Vaterlande gemacht hat, durch ein Beispiel zu überzeugen, das für diese Ausbreitung um so mehr beweist, als ein Zeugniß, daß die Philosophie auch Verehrer in einem Stande gefunden hat, wo sie sonst ganz unbekannt und eben darum mehr bewundert als verehrt, und noch mehr entweder gehaßt oder gefürchtet als geliebt war; — und daß Männer, denen durch Geburt und Beruf eine mehr auf Leichtigkeit, Gewandtheit und Politur gerichtete Geistesbildung vorgeschrieben ist, — befreit von dem Vorurtheil, das die Philosophie unter ihnen als eine trockne Speculation verrufen hatte, durch die sie nur einseitig und schwerfällig zu werden fürchten müßten, — sich ohne Grauen in die Tiefen derselben wagen, und, sich mit diesen Untersuchungen zu beschäftigen, nicht mehr ihrer nächsten Bestimmung nachtheilig halten.

IV.

Literarische Anzeigen.

Die Hauptmomente der Reinholdischen Elementarphilosophie, in Beziehung auf die Einwendung des Aenesidemus untersucht, von J. C. C. Visbeck, des Predigtamts Candidat. Leipzig, bei Göschen. 1794. VIII und 336 S. gr. 8.

Man hatte sich längst gewundert, daß aus der großen Anzahl der Anhänger und Freunde der Reinholdischen Elementarphilosophie nicht mehrere aufgetreten waren, diese Philosophie gegen den Angriff des Aenesidemus in Schutz zu nehmen; denn was in einigen Recensionen des Aenesidemus (z. B. in der Würzburgischen und Gothaischen Gelehrten Zeitung) zur Widerlegung desselben gesagt war, schien den meisten weder ausführlich noch befriedigend genug. Die jener Philosophie nicht wohl wollen, fiengen schon an, dieses Stillschwei-

gen, welches (da die aufgeworfenen Zweifel nach dem allgemeinen Urtheile bedeutend genug waren, um einer Antwort würdig zu sein) nicht als verdiente Verachtung eines unwichtigen Gegners angesehen werden konnte, aus einer Verlegenheit zu erklären, die nichts erhebliches gegen die gemachten Einwendungen vorzubringen wüßte; und viele, die sonst mit großem Enthusiasmus für die Elementarphilosophie gesprochen hatten, aber eher Nachbeter als Freunde derselben genannt zu werden verdienten, verließen schon die gute Sache derselben, ohne noch den Gegner selbst zu kennen, und schienen auf das bloße Gerücht von dessen Furchtbarkeit, das sie eben so gedankenlos und dreist nachbeteten, nun eben so phantastisch gegen sie eingenommen zu sein.

Es war deßhalb sowohl in Rücksicht auf die Elementarphilosophie selbst als auf die wahren Freunde derselben um so verdienstlicher, eine solche ernstliche Prüfung der gegen diese Philolosophie aufgestellten Einwürfe des Aenesidemus zu unternehmen; und die Schwierigkeit des Geschäfts erhöht unstreitig das Verdienst desselben.

In der That ist es keine geringe Aufgabe, die Elementarphilosophie gegen die Zweifel des Aenesidemus zu retten; denn, ob es sich gleich nicht läugnen läßt, daß manche seiner Einwürfe auch von einem minder geschickten Vertheidiger leicht aufgelöst werden könnten, und daß er selbst manche Blößen gegeben, auch den rechten Standpunkt, von welchem aus der Angriff entscheidender hätte geführt werden können, nicht immer getroffen habe; so bleibt es darum doch nicht weniger wahr, daß seine Zweifel das System der Elementarphilosophie in seinen Grundpfeilern erschüttert haben.

Der Verf. der vor uns liegenden Prüfung der Einwürfe des Aeneſidemus hat ſich alle Mühe gegeben, dem Angriff deſſelben von allen Seiten zu begegnen. Wir müſſen ihm die Gerechtigkeit widerfahren laſſen, zu bekennen, daß er nicht nur — durch die Treue in der Aufzählung und Darſtellung der aufgeworfenen Zweifel, durch die Genauigkeit im Prüfen derſelben, und durch das ſichtbare Bemühen in den Sinn des Gegners überall einzudringen, vorzüglich aber durch die Ruhe des Tons, welche in ſeiner Schrift beinah durchaus herrſchend und in der That muſterhaft iſt — einen ganz unverdächtigen Beweis ſeiner redlichen Wahrheitsliebe abgelegt, ſondern auch in der Widerlegung ſelbſt nicht ſelten, durch gründliche und beſtimmte Antworten treffende Bemerkungen und ſcharfſinnige Auflöſung mancher Zweifel, gezeigt habe, daß er viel für die Sache würde geleiſtet haben, wenn er einen weniger eingeengten Geſichtskreis gehabt hätte. Man ſieht es übrigens an der ganzen Art, mit welcher er den Gegenſtand behandelt hat, daß er, mit der Reinholdiſchen Philoſophie innigſt vertraut, in die tiefſinnigen Erörterungen derſelben mit großem Fleiß einſtudirt, überzeugt von der Allgemeingültigkeit ihrer Principien, die Feſtigkeit des Wiſſens, die er anderwärts vergebens geſucht hatte, in ihr gefunden zu haben glaubt, und für ſie nicht ſowohl als für eine Partei, ſondern vielmehr als für den Grund aller ſeiner Ueberzeugungen ſtreitet.

Deſſen ungeachtet müſſen wir bekennen — und der Verf., wenn der eben angegebene Geſichtspunkt, aus dem wir ihn ſelbſt und ſeine Arbeit beurtheilen, richtig iſt, wird dieſes Bekenntniß, das wir zu beweiſen hoffen, nicht unbillig finden — daß uns dieſe Widerlegung des Aeneſidemus bei weitem nicht ganz befriedigt. Ein Hauptgrund davon mag wohl freilich, außer der Schuld des Verf., in der Sache ſelbſt liegen, die er führt, und die ſich vielleicht überhaupt,

ſowohl gegen die Hauptzweifel des Aeneſidemus als auch beſonders gegen einige andre, wovon wir nachher zu ſprechen Gelegenheit nehmen werden, nicht ganz dürfte vertheidigen laſſen. Aber ein großer Theil der Schuld fällt doch auf den Verf. ſelbſt.

Schon die ganze Form der Einkleidung iſt äußerſt unglücklich gewählt. Der Verf. folgt dem Gegner Schritt vor Schritt, theilt jedesmal zuerſt das aus den Paragraphen der Elementarphiloſophie, worauf ſich die Bemerkungen des Aeneſidemus beziehen, alsdann dieſe Bemerkungen ſelbſt mit, und läßt darauf ſeine Gegenerinnerungen folgen. Dieſe Einrichtung hat nicht nur viele Wiederholungen nöthig gemacht; welche nirgends ſorgfältiger als da wo man ſich in einem ſo engen Kreiſe von Begriffen und Worten herumdrehen muß, vermieden werden ſollten; ſondern ſie hat auch den Verf. veranlaßt, viel weiter ins Detail zu gehen als nöthig war, und manche Folgeſätze noch ausdrücklich zu widerlegen, die längſt widerlegt waren, wenn das, was gegen den Grundſatz, auf den ſie ſich bezogen, beigebracht war, Grund hatte; wodurch nicht ſelten der Schein entſteht, als hätte der Verf. ſelbſt ſeine Widerlegung des Hauptſatzes nicht für bündig und durchgreifend gehalten. Es ſind eigentlich nur wenige Hauptſätze, auf welche ſich des Verf ganze Widerlegung gründet, und es wäre unſtreitig zweckmäßiger geweſen, dieſe wenigen Sätze kurz und deutlich vorzulegen und deren Anwendung aufs einzelne (wenn ſie anders überhaupt noch nöthig geweſen wäre, nachdem das Syſtem ſelbſt wirklich widerlegt war) dem Leſer zu überlaſſen; ſo hätte vielleicht zur Ehrenrettung der Elementarphiloſophie auf einigen Bogen mehr geſagt werden können, als hier auf einem ganzen Alphabet geſchehen iſt.

Ferner iſt es an mehreren Orten nur allzu deutlich, daß der Verf. doch auch die Elementarphiloſophie ſelbſt nicht

überall richtig verstanden hat; und, indem er bemüht ist, sie durch allerlei künstliche Wendungen gegen einen Angriff zu vertheidigen, (z. B. S. 213 u. ff., wo er zeigen will, daß die Elementarphilosophie nicht das Dasein der Dinge an sich behaupte; oder S. 232 u. ff., wo er den Beweis für die Mannichfaltigkeit des Stoffes auf eine eigne Art darzustellen versucht;) giebt er Blößen, welche ihr weit gefährlicher werden mußten, als alle die, die er dadurch zu decken sucht.

Zudem lernt man hier auch eigentlich nichts Neues. Der Verf. hält sich durchaus innerhalb des Kreises, den die Reinholdische Elementarphilosophie gezogen hat, und schließt sich streng an die Formeln an, worinn diese ihre Sätze aufgestellt hat. Daraus ergiebt sich denn zugleich, daß seine Rechtfertigung jener Philosophie nicht befriedigend sein könne, indem der Gegner seinen Angriff von einem höheren Standpunkt aus geführt hat und folglich die Gründe des Vertheidigers, wenn dieser nicht zur gleichen Sphäre sich erhebt, ihn nicht treffen; obgleich auch nicht zu läugnen ist, daß Aenesidemus seinen höhern Standpunkt nicht durchaus gehalten, sondern öfters in die Sphäre seines Gegners sich verloren habe, in welchen Fällen er auch den Händen desselben nicht entgehen kann, sondern durch das bloße Berufen auf das Bewußtsein sich überwunden geben muß.

Wir wollen die Bemerkungen, die wir über die vorliegende Schrift des Verf. zu machen haben, dazu benutzen, über einige Hauptpunkte des Streits, wo es uns am meisten nöthig scheint, zugleich unsre Meinung zu sagen.

Das eine Hauptargument, dessen sich der Verf. gegen Aenesidemus am häufigsten bedient, besteht eigentlich in der Retorsion eines Beweises, die gegen den Skepticismus über-

haupt (wie sich nämlich der Verf diesen vorstellt) gerichtet ist und zeigen soll, daß der Skepticismus mit der Elementarphilosophie ein gemeinschaftliches Fundament habe, und daß also der Skeptiker seinem eignen Grundsatz zufolge die Elementarphilosophie als gegründet anerkennen müsse, wenn er nicht durch Inconsequenz sein System selbst zerstören solle. Wir legen dieses Argument ausführlich vor, wie es von dem Verf. dargestellt ist; es wird zugleich als Beispiel dienen, wie er seinen Gegenstand behandelt hat.

„Wollte der Skeptiker, heißt es S. 105, diesen Schluß: „was nach allgemeinen Thatsachen des „Bewußtseins als wirklich gedacht werden „muß, das ist auch wirklich da," nicht als richtig anerkennen, und zweifeln, daß er im mindesten etwas beweise: so würde ich ihn zu bedenken bitten, daß er selbst diesen Satz in allen seinen Behauptungen, die er dem Dogmatismus entgegenstellt, als ausgemacht annimmt und voraussetzt. So geht z. B. der Skeptiker von der Thatsache des Bewußtseins aus: „daß nämlich die Vorstellungen „nicht die Gegenstände selbst sind, die durch sie vorgestellt „werden," und schließt daraus, daß kein Schluß von den Vorstellungen auf die Gegenstände gelte. Der Schluß, der dieser Behauptung zum Grunde liegt, ist folgender: Was nach allgemeinen Thatsachen des Bewußtseins als ungültig gedacht werden muß, das ist auch an sich genommen ungültig. der Schluß vom Gedachtwerdenmüssen auf das Sein muß vermöge der allgemeinen Thatsache des Bewußtseins: „daß die Vorstellungen nicht die Gegenstände selbst sind, „die durch sie vorgestellt werden," als ungültig gedacht werden: Also ist er auch an sich genommen ungültig. Eben dieser Schluß liegt einer andern Behauptung, woraus der Skeptiker die Nichterweislichkeit der objectiven Wahr-

heit (dieselbe in dem Sinn genommen, wie sie vom Dogmatismus vorausgesetzt wird) zu erweisen sucht, zum Grunde. Er geht in dieser Absicht von der allgemeinen Thatsache des Bewußtseins aus: daß im Bewußtsein nicht die Gegenstände selbst, sondern nur Vorstellungen davon vorkommen, und schließt daraus, daß alle Vergleichung unserer Vorstellungen mit den Gegenständen selbst, wie sie außer unsern Vorstellungen beschaffen sein mogen, unmöglich ist. Der Schluß, der dieser Behauptung zum Grunde liegt, ist eigentlich folgender: Was vermöge einer allgemeinen Thatsache des Bewußtseins als unmöglich gedacht werden muß, das ist an sich genommen und realiter unmöglich: die Vergleichung unserer Vorstellungen mit den Gegenständen selbst muß vermöge der Thatsache des Bewußtseins: „daß die Gegenstände nicht selbst sondern nur Vorstellungen davon im Bewußtsein vorkommen," als unmöglich gedacht werden: Also ist sie auch an sich genommen und realiter unmöglich. — — Meiner Ueberzeugung nach ist der Skeptiker allerdings befugt, jene beiden Satze kraft des Bewußtseins als ausgemacht und unbestreitbar wahr vorauszusetzen, und sie als solche jeder andern keineswegs aber derjenigen Philosophie, die, wie er selbst, das Bewußtsein und dessen allgemeine Thatsachen zum Fundament hat, entgegen zustellen, ohne sich der gröbsten Inconsequenz schuldig zu machen und seine Waffen gegen sich selbst zu kehren. Da Aenesidemus wirklich so inconsequent gewesen ist, jene Sätze den nachfolgenden, aus allgemeinen Thatsachen des Bewußtseins abgeleiteten Lehrsätzen und Resultaten der Elementarphilosophie bei aller Gelegenheit entgegen zu stellen: so wird man es mir nicht übel nehmen konnen, wenn ich ihm diesen Gedanken mehr als einmal zu Gemüthe führe."

Hier müſſen wir vor allen Dingen erinnern, daß die beiden Schlüſſe: „was nach allgemeinen Thatſachen des Bewußtſeins als wirklich gedacht werden muß, das iſt auch wirklich da," und: „was nach allgemeinen Thatſachen des Bewußtſeins als ungültig gedacht werden muß, das iſt auch an ſich genommen ungültig," keineswegs gleich ſind. Wenn der Skeptiker von der Thatſache des Bewußtſeins ausgeht: „daß die Vorſtellungen nicht die Gegenſtände ſelbſt ſeien, die durch ſie vorgeſtellt werden;" (welchen Satz er, wie wir im Vorbeigehen bemerken wollen, nicht als einen apodiktiſchen Satz aufſtellt, ſondern als einen von dem Gegner ſelbſt aufgeſtellten Satz von dieſem poſtulirt); und nun von dieſem Satze die Folge zieht, die ſich aus den in demſelben aufgeſtellten Begriffen, ohne weitere Syntheſis, durch bloße Analyſis von ſelbſt ergiebt: ſo beharrt er auf dem angenommenen Gebiete, und der Satz, auf den ſeine Folgerung ſich gründet, iſt bloß logiſch und heißt nicht: was nach allgemeinen Thatſachen des Bewußtſeins als ungültig gedacht werden muß, das iſt auch an ſich genommen ungültig; ſondern: „was Begriffen, die als ausgemacht angenommen ſind, widerſpricht, das iſt — ſoweit, als das angenommene Gebiet, zu welchem jene Begriffe gerechnet werden, gültig iſt, (welche Einſchränkung ja nicht zu überſehen iſt!) — ungültig." Ganz anders verhält es ſich, wenn der Elementarphiloſoph den Satz poſtulirt: „was nach allgemeinen Thatſachen des Bewußtſeins als wirklich gedacht werden muß, das iſt auch wirklich da;" und darauf den Schluß gründet (S. 104): „das Vorſtellungsvermögen iſt demnach in ſoferne etwas objectiv wirkliches, weil es vermöge unläugbarer Thatſachen des Bewußtſeins als wirklich gedacht werden muß." Von dem Gedachtwerden-

müssen auf objective Wirklichkeit schließen, heißt: zwei völlig heterogene Dinge verbinden, Begriffen aus einem Gebiete, wo sie als gültig anerkannt sind, Folge auf ein anderes Gebiet zuschreiben, das ihnen ganz fremd ist; es heißt, das Gebiet, das die Thatsachen des Bewußtseins haben, verkennen, indem man von einer Thatsache im Bewußtsein (durch eine Synthesis welche nirgends gerechtfertiget folglich ganz willkürlich ist) über das Bewußtsein hinaus einen Schluß machen will. Aenesidemus hat also allerdings nicht nur recht zu behaupten: wenn dieser Schluß vom Gedachtwerdenmüssen auf objective Wirklichkeit gültig wäre, „so stände der Spinozismus, das Leibnizische System, der Idealismus, und der ganze Dogmatismus mit allen seinen mancherlei und einander widersprechenden Behauptungen über das Ding an sich unerschütterlich fest; so hätten wir unwiderlegbare aus theoretischer Vernunft herrührende Beweise für das objective Dasein der Monaden — für die objective Einfachheit und Persönlichkeit des denkenden Subjects — für das objective Dasein eines Welturhebers ꝛc;“ sondern er hat auch eben so recht, diesen Schluß auch in der Elementarphilosophie in Anspruch zu nehmen und die Begründung desselben durch (sogenannte) allgemeine Thatsachen des Bewußtseins nicht gelten zu lassen, ohne daß ihn deßhalb der Vorwurf der Inconsequenz, deren er durch das künstliche Räsonnement des Verf. beschuldigt werden sollte, treffen kann. — Daß die Elementarphilosophie, wenn sie etwas als objectiv wirklich dadurch, weil es als wirklich gedacht werden müsse, erweisen zu können glaubt, des Berufens auf unläugbare allgemeine Thatsachen des Bewußtseins ungeachtet, eben so wie die dogmatischen Systeme transscendent verfahre; und daß sie die objective Realität unsrer Vorstellungen nicht erwiesen habe: dies wird deutlicher aus der Bemerkung erhellen, die wir sogleich hinzu zu fügen haben.

Wir müssen nämlich hier fürs zweite den Verf. darauf aufmerksam machen, daß das Berufen auf allgemeine Thatsachen des Bewußtseins eine äußerst mißliche Beweisart sei, die man mit der großesten Behutsamkeit gebrauchen müsse. Es liegt eine Zweideutigkeit in dem Ausdruck: „was nach allgemeinen Thatsachen des Bewußtseins *als wirklich* gedacht werden muß," welche wahrscheinlich zu der unrichtigen Folgerung: „das ist auch wirklich da," Veranlassung gegeben hat. Der gemeine Verstand schreibt den Gegenständen unsrer Vorstellungen, welche nach allgemeinen Thatsachen des (empirischen) Bewußtseins nicht bloß von uns abhängig sind, bei denen wir uns zum Theil bloß leidend verhalten, (im Gegensatz gegen diejenigen, die wir durch unsre Einbildungskraft selbst hervorbringen) objective Wirklichkeit zu, und für ihn ist *objectiv wirklich*, was in diese *Art* des Bewußtseins fällt. Allein diese objective Wirklichkeit ist nicht gemeint, wenn von objectiver Wirklichkeit unsrer Erkenntniß überhaupt in wissenschaftlicher Hinsicht gefragt wird; vielmehr soll hier eben erst ausgemacht werden, ob jener (empirisch erkannten) Wirklichkeit etwas objectiv wirkliches zum Grunde liege, ob es nicht bloße Täuschung sei, daß wir jene Art des Bewußtseins zum Gebiet des objectiv realen erheben und als solches der andern Art des Bewußtseins, als dem sogenannten Gebiet der Einbildung, entgegengesetzten, und ob nicht vielmehr die Vorstellungen dieser beiden Arten des Bewußtseins bloß subjectiv seien? Die Philosophie sucht den Grund und Boden, von welchen aus sie für diese objective Realität unsrer Erkenntniß oder für die objective Wirklichkeit der Gegenstände unserer Vorstellungen (in dem angegebenen höhern Sinne) eine sichere Ueberzeugung zu erlangen im Stande sei. Daraus ergiebt sich von selbst, daß sie sich zu ihrem Behuf nicht auf jene Art des Bewußtseins berufen könne, um mit den Thatsachen desselben ihre Aus-

sprüche zu belegen, oder aus denselben Behauptungen herzuleiten, die sie als ausgemachte Wahrheiten aufstellen könnte. Eine Philosophie, die sich auf allgemeine Thatsachen des Bewußtseins beruft, macht sich deshalb des Empirismus verdächtig, und scheint ihr Ziel entweder nicht oder doch nicht immer deutlich vor Augen gehabt zu haben. Schon der Ausdruck allgemeine Thatsachen des Bewußtseins hat etwas befremdendes und anstößiges. Was soll man sich unter allgemeinen Thatsachen des Bewußtseins denken? Die Thatsachen des Bewußtseins sind nicht allgemeine sondern individuelle Thatsachen, und der ganze Gesichtspunkt wird verrückt, wenn man von ihnen als von allgemeinen Thatsachen des Bewußtseins spricht. Will man aber diejenigen Aussprüche des gemeinen Verstandes, die sich als allgemein und nothwendig im Bewußtsein ankündigen, Thatsachen des Bewußtseins nennen: so muß man freilich, um sie von den andern Thatsachen des Bewußtseins als eine besondere Classe derselben zu unterscheiden, ihnen eine auszeichnende Benennung geben; ob aber der Ausdruck allgemeine Thatsachen des Bewußtseins diese Bedeutung ganz geschickt bezeichne, und ob nicht das Vielversprechende desselben vielfältig den Mißgriff, sich ihrer in der Philosophie zu bedienen, veranlaßt habe, wird nicht schwer sein zu entscheiden. Wenigstens würde es nicht undienlich sein, wenn man, um alle Verwechselung zu verhüten, diese sogenannten Thatsachen des Bewußtseins, zum Unterschied von der eigentlichen allgemeinen Thatsache des Bewußtseins (welche nur eine einzige ihrer Natur nach sein kann) lieber Thatsachen im Bewußtsein nennen wollte; wodurch zugleich auch auf ihren empirischen Ursprung hingedeutet würde. Reinholds Elementarphilosophie, ob sie gleich von dem Vorwurf, sich zuweilen auf solche Thatsachen im Bewußtsein

gestützt zu haben, schwerlich ganz zu reinigen sein möchte, ist gleichwol keine Philosophie, die sich auf solche Thatsachen im Bewußtsein gründet; sondern ihr Fundament ist die Thatsache des Bewußtseins, welche, von Reinhold in einem Satze ausgedrückt, den obersten Grundsatz seiner Elementarphilosophie ausmacht. Seine Vertheidiger sollten also billig Sorge tragen, das Berufen auf solche allgemeine Thatsachen im Bewußtsein eher zu vermindern als zu vermehren, und die Folgesätze dieser Philosophie, die bis jetzt etwa noch bloß auf solchen Nebenstützen ruhen, mit dem eigentlichen Grundsatz in Verbindung zu bringen suchen, um dadurch das System, wo noch etwa in demselben eine Lücke angetroffen werden möchte, zu ergänzen, und zugleich dasselbe von dem Vorwurf zu befreien, als ob dessen Grundsatz nicht zureichend wäre, das ganze System zu begründen und ihm alle empirische Beihülfe entbehrlich zu machen. Dadurch würde ein großer Theil von den Einwendungen des Aenesidemus sowohl als andrer Gegner mit einemmal entfernt, und der ganze Streit mehr auf dasjenige concentrirt, was sich wider den Grundsatz selbst, als den Standpunkt von dem diese Philosophie ausgeht, einwenden läßt.

Ehe wir uns über die Einwürfe, die Aenesidemus gegen diesen Grundsatz aufgestellt, und über die Gründe, die unser Verf. zur Vertheidigung desselben vorgebracht hat, näher erklären, müssen wir eine Bemerkung voranschicken, die den Hauptgesichtspunkt des ganzen Streites betrifft.

Unserm Urtheil zufolge fehlt es dem Satz des Bewußtseins, als oberstem Grundsatz der Elementarphilosophie, an einem bestimmten Standort; wenigstens läßt es sich nicht läugnen, daß unser Verf. diesen Standort desselben wandelbar gemacht hat. Den Satz: „im Bewußtsein wird die

Vorſtellung durch das Subject vom Subject und Object unterſchieden und auf beide bezogen" kann die Speculation auf zweierlei Art erhalten haben; entweder durch Reflexion über die Handlung des Bewußtſeins (oder, wenn man dieſen activen Ausdruck nicht gelten laſſen will, des Subjects im Bewußtſein), oder durch Reflexion über das Product dieſer Handlung; und es ſcheint unbeſtimmt, ob der Satz die urſprüngliche Handlung des Bewußtſeins (ſoweit dies vorſtellbar iſt) ſelbſt ausdrücken ſolle, oder ob er nur das Reſultat der Reflexion über daſſelbe ausdrücke. Bald glaubt man, das Unterſcheiden und Beziehen der Vorſtellung auf Subject und Object mache den urſprünglichen Act des Bewußtſeins ſelbſt aus; bald aber, dieſes Unterſcheiden und Beziehen geſchehe erſt in dem Act der Reflexion über das Bewußtſein, und der Satz des Bewußtſeins drücke erſt eine zweite Reflexion über eine Reflexion über das Bewußtſein aus. Das erſtere muß man ſchließen z. B. aus der Erklärung des Bewußtſeins: „Das Bewußtſein überhaupt beſteht im Bezogenwerden der Vorſtellung durch das Subject auf Object und Subject, und iſt von der Vorſtellung unzertrennlich; nach welcher Erklärung das Bewußtſein ſelbſt dadurch entſteht, daß das Subject die Vorſtellung auf Object und Subject bezieht. Das zweite ſcheint uns daraus zu erhellen, daß die Vorſtellung (welche der eben angeführten Erklärung des Bewußtſeins zufolge, nicht als Product der urſprünglichen Handlung des Bewußtſeins angeſehen werden kann), als dasjenige angegeben wird, was im Bewußtſein durch das Subject vom Object und Subject unterſchieden und auf beide bezogen wird. — Dieſe Sphäre der Reflexion, von welcher aus die Speculation den Grundſatz aufgefaßt hat, nennen wir den Standort des Grundſatzes, von welchem wir behaupten, daß er in der Elementarphiloſophie wandelbar ge-

macht werde. Folgende Stellen, die wir aus der angezeigten Schrift unsers Verf. ohne besondere Auswahl ausheben wollen, werden dies noch auffallender zeigen. S. 63. „Der Satz des Bewußtseins drückt keineswegs das was einigen oder allen Aeußerungen des Bewußtseins gemeinschaftlich ist, sondern das Bewußtsein selbst aus, soweit dasselbe vorstellbar ist. Wo nämlich keine Vorstellung, kein Etwas, das sich vermittelst derselben vorstellt, und kein Etwas, das vermittelst derselben vorgestellt wird, vorhanden ist, da ist auch kein Bewußtsein. Diese drei Dinge, die durch Reflexion im Bewußtsein wahrgenommen und von einander unterschieden werrden, machen die wesentlichen von einander verschiedenen Bestandtheile des Bewußtseins aus, die durch ihre Vereinigung und durch ihren Unterschied das Wesen und die Handlungsweise desselben bestimmen. — Der S. d. B. stellt daher das Bewußtsein selbst als Thatsache auf.“ — S. 64. Das Bewußtsein kündigt sich durch alle seine Aeußerungen und in diesem als der von ihnen verschiedne Grund an; und so wenig das Dasein des Bewußtseins geläugnet oder bezweifelt werden kann, eben so wenig kann auch den Aeußerungen desselben die reale Wirklichkeit abgesprochen werden.“ — Diese letzte Stelle ist besonders merkwürdig, indem sie mit klaren Worten zu verstehen giebt, daß das Bewußtsein selbst als Thatsache durch die Reflexion wahrgenommmen werde, indem das Dasein des Bewußtseins sogar als Erkenntnißgrund für das Dasein der Aeußerungen des Bewußtseins angegeben wird, während man sonst höchstens von dem Dasein der Aeußerungen des Bewußtseins auf das Dasein des Bewußtseins nur schließen zu dürfen glaubte. Aber eben diese Stelle beweist auch, daß man um so mehr Grund habe, auf eine genaue Bestimmung des Standorts, den die Elementarphilosophie

für ihren Grundsatz genommen hat, zu dringen, damit man bei der Prüfung derselben bestimmt wisse, worauf man seine Aufmerksamkeit zu richten habe, und nicht die Einwürfe, die gegen den Grundsatz, inwiefeene er aus dem einen Standort aufgefaßt ist, gerichtet sind, dadurch eludirt werden, daß man ihn als aus dem andern Standort aufgefaßt darstelle. — Dagegen heißt es an andern Stellen, z. B. S. 79: „Der Satz: im Bewußtsein wird die Vorstellung vom Object und Subject unterschieden, bedeutet nichts mehr und nichts weniger als, sobald das Bewußtsein allein Gegenstand des Vorstellens und der Reflexion geworden ist, sobald finde ich, daß die Vorstellung weder das Object noch das Subject selbst ist. Eben so bedeutet der Satz: im Bewußtsein wird die Vorstellung auf Object und Subject bezogen, nichts anders als, sobald ich über mein Bewußtsein reflectire, sobald finde ich, daß die Vorstellung nicht ohne Object und Subject, sondern in der unzertrennlichen Verbindung mit beiden im Bewußtsein vorkommt, oder daß jede Vorstellung allemal Etwas und Einem vorstellt. Die Reinholdische Erklärung von der Vorstellung heißt demnach mit andern Worten nichts anders als, dasjenige im Bewußtsein, was weder das Object noch das Subject selbst, aber unzertrennlich mit beiden verknüpft ist, ist die Vorstellung." — Und dann S. 80: „Reinhold kann durch die gegebene Erklärung nichts anders haben andeuten wollen, indem er die Evidenz des S. z. B. auf Reflexion über das Bewußtsein gründet, als: dasjenige im Bewußtsein, was (wohl bemerkt, durch die Reflexion über das Bewußtsein) vom Object und Subject unterschieden und auf beide bezogen, oder als etwas mit beiden unzertrennlich verknüpftes wahrgenommen wird, ist die Vorstellung."

Es wird schwerlich mehrerer Belege bedürfen, unsre Beschuldigung zu erweisen. Gesetzt nun auch diese angeführten Stellen gehörten, wie wir geneigt sind anzunehmen, zu der Zahl derer, wo der Verf., wie wir behauptet haben, die Elementarphilosophie mißverstanden hätte; so wird sich doch auch die Elementarphilosophie selbst gegen diese Beschuldigung nicht ganz rechtfertigen lassen.

Nun wird es darauf ankommen, welchen von diesen beiden Standorten für den Satz des Bewußtseins man als permanent in der Elementarphilosophie annehmen will. Eine Prüfung der verschiedenen Zweifel, die Aenesidemus gegen den S. d. B. als obersten allgemeingültigen Grundsatz der Philosophie vorgebracht hat, kann weder gründlich noch befriedigend sein, wenn sie diese beiden Standorte nicht genau unterscheidet und wohl gar noch mehr miteinander verwechselt. Deßwegen war es nöthig, diese Erinnerung vorauszuschicken. Will man nun aus diesem angegegebenen Unterschiede, als dem Hauptgesichtspunkt einer Prüfung jener Zweifel, dasjenige vergleichen, was unser Verf. zur Rechtfertigung des S. d. B. gegen die Einwürfe des Aenesidemus, von S. 23 — S. 67, gesagt hat: so wird sich leicht einsehen lassen, daß, welchen der beiden Standorte man festhalte, immer ein Theil von den Einwürfen unwiderlegt bleibe. — Ob von einem andern Gesichtspunkt aus eine völlige Widerlegung jener Zweifel möglich wäre? dies auszumachen, würde eine eigne Untersuchung erfodern, welche hier, wo wir eigentlich bloß das was geschehen ist zu referiren haben, keinen Platz finden kann. — Eben so würde es uns auch zu weit führen, wenn wir der Einwürfe des Aenesidemus gegen den S. d. B. und der Antworten unsers Verf. ausführlicher erwähnen wollten. Wir müssen uns also begnügen, jenen Gesichtspunkt für die Prüfung derselben ange-

geben zu haben, und uns darauf einschränken, einige allgemeine Bemerkungen hinzu zu fügen.

Fürs erste wollen wir auf die Schwierigkeiten aufmerksam machen, in die sich der Verf. verwickelt, indem er den angegebenen zweiten Standort für den S. d. B. vertheidigen will, daß nämlich das Unterscheiden und Beziehen der Vorstellung nicht in dem Act des Bewußtseins selbst geschehe sondern in einer besonderen Reflexion über das Bewußtsein. Um dies recht auffallend zu sehen, darf man nur folgende Stelle lesen, S. 81: „Dieses Beziehen und Unterscheiden, so wie es im S. d. B. vorkommt, ist nun freilich ein Vorstellen, ein Reflectiren, ein Vergleichen desjenigen, was im Bewußtsein unmittelbar sich als Thatsache darstellt. Das Unterscheiden im S. d. B. ist das Vorstellen eines Mehreren, wovon das Eine nicht das Andere und das als ein Mehreres im Bewußtsein gegeben ist. Das Beziehen der Vorstellung in eben diesem Satz ist ein Vorstellen der Vorstellung, in wieferne sie etwas mit dem Object und Subject nothwendig und unzertrennlich Verknüpftes ist, und ohne beide weder im Bewußtsein vorkommt noch vorkommen kann. Allein das Beziehen und Bezogenwerden der Vorstellung auf Object und Subject in Rücksicht auf das Bewußtsein betrachtet ist kein Vorstellen — — sondern die eigenthümliche Handlungsweise des Bewußtseins. Daß die Vorstellung weder das Object noch das Subject selbst ist, oder ihre Verschiedenheit von beiden, ist eben so wenig durch die bloße Handlung des Vorstellens bestimmt, als die Vorstellung wirklich nur bei der Reflexion über das Bewußtsein in dieser Eigenschaft vorgestellt oder von beiden unterschieden wird. Eben so wenig hängt auch die Unzertrennlichkeit der Vorstellung von — und ihr Verknüpftsein mit Object und Subject vom bloßen Vor-

stellen ab. Beides ihre Verschiedenheit von — und ihr Verknüpftsein mit beiden liegt vielmehr allem Vorstellen als Thatsache zum Grunde, und macht alles Vorstellen möglich. Die Vorstellung war bereits etwas vom Object und Subject verschiedenes, bevor sie noch durch Reflexion in dieser Eigenschaft gedacht, oder wirklich von beiden unterschieden wurde. Sie war bereits mit beiden verknüpft und beisammen, oder stellte bereits Etwas und Einem vor, bevor sie noch durch Reflexion unter diesem Merkmal gedacht, oder auf beide bezogen wurde." — Wir erinnern hier nur zweierlei. Erstens; wenn auch das Unterscheiden und Beziehen der Vorstellung, in Rücksicht auf das Bewußtsein (wie der Verf. sagt) kein Vorstellen sein soll, so ist es doch (wie er ebenfalls in der angeführten Stelle behauptet) die eigenthümliche Handlungsweise des Bewußtseins. Wir hätten gewünscht, daß der Verf. bestimmter angegeben hätte, was er unter dem „in Rücksicht auf das Bewußtsein" hier verstehe, und warum er das Unterscheiden und Beziehen, das er zuvor selbst für ein Vorstellen erklärt hat, in Rucksicht auf das Bewußtsein nicht dafür gelten lassen will. Aber, auch abgesehen davon, räumt er ja doch ein, daß das Unterscheiden und Beziehen der Vorstellung die eigenthümliche Handlung des Bewußtseins sei. Ist diese eigenthumliche Handlung des Bewußtseins kein Vorstellen: so giebt es eine höhere Handlung als die der Vorstellung, so ist Vorstellung nicht die allgemeinste Thatsache des Bewußtseins, so müssen wir dem S. d. B. selbst zufolge von den Begriffen der Unterscheidung und Beziehung, des Unterscheidenden und Beziehenden, des Unterschiedenen und Bezogenen ausgehen; so ist die Vorstellung entweder selbst ein Product des Bewußtseins und mithin jener eigenthümlichen Handlung des Bewußtseins und das Vorstellen nur eine Art jener eigenthumlichen Hand-

lungsweise, und wird dann aus den Begriffen des Unterscheidens und Beziehens bestimmt werden müssen; oder sie ist Etwas vom Bewußtsein unabhängig vorhandenes, das durch das Bezogenwerden selbst erst zum Bewußtsein kommt und erkannt wird, (welches aber der Theorie des Vorstellungsvermogens ausdrücklich widerspricht, nach welcher die Vorstellung wenigstens zum Theil dem Subject angehört;) dann ist sie zu betrachten wie ein Ding an sich, und es muß von ihr alles gelten, was die Philosophie von diesem behauptet. — Zweitens, wenn das Unterscheiden und Beziehen der Vorstellung, wovon im S. d. B. die Rede ist, nicht von der Handlung des Bewußtseins selbst zu verstehen ist, sondern nur den Act bedeutet, den die Reflexion über die Vorstellung des Bewußtseins vornimmt; wie will man denn den (transscendenten) Schluß rechtfertigen: Was die Reflexion in der Vorstellung des Bewußtseins wahrnimmt, das ist die eigenthümliche Handlungsweise des Bewußtseins? Uebrigens scheint es uns, daß auch Aenesidemus sich von diesem Schlusse habe beschleichen lassen, wie aus folgender Stelle, die unser Vf. S. 6 — 7 anführt, erhellt: „Die Gewißheit alles dessen, was unmittelbar im Bewußtsein selbst vorkommt, läugnet kein Skeptiker, der über die Gewißheit dessen, was unmittelbar im Bewußtsein als Thatsache vorkommt, mit dem kritischen und unkritischen Dogmatiker vollkommen einverstanden ist." Was von dem, was als Thatsache im Bewußtsein wahrgenommen wird, auf das, was unmittelbar im Bewußtsein selbst vorkömmt, geschlossen wird, kann keineswegs beides auf gleiche Gewißheit Anspruch machen.

Fürs zweite, was den angegebenen ersten Standort für den S. d. B. betrifft, inwieferne nämlich dieser Satz eine auf das Bewußtsein unmittelbar geschehene Reflexion;

und das in demselben aufgestellte Unterscheiden und Beziehen der Vorstellung die Handlung des Bewußtseins selbst ausdrücken soll: so leuchtet bald von selbst ein, daß eine solche unmittelbare Reflexion auf das Bewußtsein selbst unmöglich ist. Man mag unter Bewußtsein bloß das Bezogenwerden der Vorstellung, und also bloß einen Zustand des Bewußtseins verstehen, oder man mag darunter das Beziehen der Vorstellung selbst begreifen und folglich die Selbstthätigkeit mit einschließen: so kann doch weder dieses Beziehen noch dieses Bezogenwerden (wenn es die ursprüngliche Handlung des Bewußtseins sein soll) Gegenstand einer unmittelbaren Reflexion werden, weil dazu unausbleiblich erfoderlich wäre, daß die Reflexion einen Standpunkt über das Bewußtsein hinaus nehmen könnte, um das Bewußtsein selbst zum Gegenstand zu haben. Es ist folglich gar nicht anders zu denken, als daß der S. d. B. eine Reflexion, nicht über das Bewußtsein selbst, sondern nur über eine Vorstellung des Bewußtseins ausdrücke. Allein eben darum, weil die Reflexion den S. d. B. nur aus einer Vorstellung des Bewußtseins abstrahirt, so kömmt man damit nicht weiter. Daß wir uns das Bewußtsein so vorstellen, und uns der Vorstellung durch die Vorstellung (Reflexion) so bewußt werden; daß wir in der Vorstellung der Vorstellung (welche erstere, und nicht die letztere, den Gegenstand der Reflexion ausmacht, von welchem diese den S. d. B. abstrahirt) Vorstellung Subject und Object als drei verschiedene Gegenstände setzen: das läugnet niemand, und wird also auch von dem Skeptiker zugegeben. Allein ob nicht eben durch diese Vorstellung des Bewußtseins und der Vorstellung jener Unterschied der Vorstellung von und jenes Verknüpftsein derselben mit — Object und Subject erst übergetragen werde, (welche man denn freilich in der Reflexion

über diese Vorstellung der Vorstellung unstreitig findet, nachdem sie erst hineingetragen waren); ob nicht in den ursprünglichen Gesetzen des Bewußtseins oder des Subjects der Grund, warum Vorstellung Subject und Object als drei verschiedene Gegenstände vorgestellt werden, liege, und also dieser Unterschied doch bloß eine Täuschung sei: das eben ist die eigentliche Frage, die der Skeptiker aufwirft, und wogegen seine Zweifel gerichtet sind. Er wird also durch das Berufen auf die Thatsache des Bewußtseins in der That nicht widerlegt; sein Zweifel hat selbst schon einen hohern Gesichtspunkt genommen, und kann nur durch eine Widerlegung gehoben werden, die ebenfalls einen höhern Gesichtspunkt nimmt, oder die Unmöglichkeit, einen solchen zu nehmen zeigt.

Daraus erhellt zugleich, was für eine Beschaffenheit es mit dem zweiten Hauptargument habe, das der Verf. auch sehr häufig gebraucht hat: daß nämlich Aenesidemus sich den S. d. B. nicht mit Reflexion gedacht habe; wobei wir zugleich bekennen müssen, daß es sehr zu wünschen wäre, der Verf. hätte sich über diese Foderung, die er so wiederholt an seinen Gegner macht, etwas ausführlicher erklärt, denn es versteht sich wohl nicht von selbst, was es heiße: sich den S. d. B. mit Reflexion denken.

Endlich, wenn Vorstellen nicht die einzige Handlung des Subjects, Vorstellung nicht die einzige Thatsache des Bewußtseins ist, so kann wohl auch die Vorstellung nicht als der hochste Gesichtspunkt gelten, von dem die Wissenschaft ausgehen konnte, um alle Arten des Bewußtseins zu erklären, und das ganze Gebiet des Wissens zu umfassen. Das Subject, die Selbstthätigkeit in uns, das Ich (oder

wie man diese Einheit, die im S. d. B. als das Beziehende und Unterscheidende gedacht wird, nennen will) ist nicht bloß vorstellend; selbst die Reflexion auf die Thatsachen des Bewußtseins zeigt uns, daß es auch empfindend, begehrend und wollend sei, und es durfte wohl immer ein unausführbarer Versuch bleiben, diese verschiedenen Sphären des Bewußtseins in der einen Sphäre des Vorstellens zu befassen. Sind diese durch das Bewußtsein unterschiedene Vermögen des Gemüths wirklich verschiedene Grundvermogen; ist das Begehren und das Wollen und das Gefühl der Lust und Unlust kein Vorstellen: so können sie auch nicht in dem Vermögen der Vorstellung als dem obersten Grundvermögen des Gemüthes befaßt werden, und sie sind also entweder (für die Erkenntniß in der Wissenschaft) bloß als ein Aggregat beisammen, oder die Wissenschaft muß eine höhere allgemeine Sphäre entdecken, welche die sämmtlichen Vermögen gemeinschaftlich befaßt, und aus welcher die wissenschaftliche Betrachtung sie als eine Einheit eben so im Begriff darstellen kann, wie sie im Bewußtsein als in Einem Subject vereinigt und Ein Subject ausmachend erscheinen. Die Sphäre des Vorstellens ist zu eng, um die ganze Vernunftwelt zu umfassen; die Vorstellung ein zu niedriger Gesichtspunkt, um aus ihr das ganze Gebiet des Wissens zu ermessen. So lange also die Elementarphilosophie nicht den Beweis führen kann, daß das Vermögen der Vorstellung die sämmtlichen Vermögen des Gemüths umfasse, so lange wird sie sich schwerlich gegen den Einwurf vertheidigen können, daß ihr Gebiet zu eingeschränkt sei und sie also ihre Bestimmung, das ganze Gebiet des Wissens zu begründen, nicht erfülle; ein Mangel, den sie nur dadurch vor manchen Augen verborgen gehalten hat, daß sie auf Thatsachen im Bewußtsein erbaute,

was aus der Thatsache des Bewußtseins nicht abzuleiten war.

Diesen allgemeinen Anmerkungen fügen wir noch wenige besondre Bemerkungen über einzelne Stellen hinzu.

S. 43 wird gesagt: „Der S. d. B. behaupte nichts mehr und nichts weniger, als daß da, wo eine Vorstellung ist, auch allemal etwas ist, das sich vermittelst desselben vorstellt und das vermittelst derselben vorgestellt wird." Schwerlich kann der S. d. B. so weit ausgedehnt werden, als wollte er auch das Dasein dieses Etwas als Thatsache aufstellen. Als Thatsache wird nur die Vorstellung wahrgenommen; das Dasein des Etwas, das außer der Vorstellung sein soll, wird nur geschlossen: und davon ist eben die Frage, ob dieser Schluß gültig sei. Freilich, wenn das Dasein jenes gedoppelten Etwas außer der Vorstellung als Thatsache wahrgenommen werden konnte, so wäre wohl aller Streit gehoben.

S. 100 wird ebenfalls als Thatsache aufgestellt, was auch bloß geschlossen ist und — der eingelegten Protestation (S. 99) unerachtet — für überschwengliche Kenntniß erklärt werden muß: „Die Handlung des Vorstellens geht aus dem Ich, das dadurch ein Vorstellendes ist, hervor, und es muß daher in dem Ich eben so gewiß ein Etwas bestimmt und vorhanden sein, woraus das Vorstellen erfolgt, als das Ich selbst etwas realiter und objectiv Wirkliches ist (?), und als die Thatsache nicht bezweifelt werden kann, daß das Ich wirklich vorstellt, und daß das Vorstellen aus demselben hervorgeht." Wenn man freilich nicht nur das Dasein des Ich, sondern auch daß das-

selbe es sei, welches vorstellt, als Thatsache voraussetzt, so ist nichts gewisser, als daß das vorstellende Ich ein Vorstellungsvermögen habe. Aber ist denn jenes Dasein des Ich eine Thatsache? Und wie soll das ganze Räsonnement gegen Aenesidemus beweisen, der nicht die Behauptung: daß da, wo vorgestellt wird, die Möglichkeit, vorzustellen, gedacht werden müsse, in Anspruch genommen hat, sondern die Behauptung: daß ein Ich da sei, an welchem dieses Vorstellungsvermögen als Thatsache wahrgenommen werde; eine Synthesis, zu der kein Grund angegeben ist.

S. 251: „Das Vorstellungsvermögen ist das einzige Prädicat, welches uns die Natur der Seele ausdrückt." Die Natur der Seele lernten wir dadurch kennen? Und ist denn wirklich das Vorstellungsvermögen das einzige Prädicat? — „Das Subject," wird hinzugesetzt, „kann als das vorstellende nichts als Vorstellungen erzeugen," — (Aber ist das Subject denn nichts als vorstellend?) — „und bei denselben nur die Einheit an dem Mannichfaltigen hervorbringen, das seiner Receptivität gegeben ist." Der Ausdruck des Gegebenseins, in der Bedeutung in welcher er hier (und überhaupt in der Elementarphilosophie sehr häufig) vorkommt, hat eine sehr große Unbequemlichkeit dadurch, daß, wenn man sich das Subject dabei als bloß leidend denkt (wie man es zu denken genöthigt ist), man alsdenn die Thätigkeit die doch irgendwo gesetzt werden muß) entweder in das Object, oder in ein drittes Gebendes, das erst Object und Subject dadurch in Verbindung brächte, denken muß.

Noch führen wir die Widerlegung des dogmatischen Skepticismus an, S. 19: „Die Elementarphilosophie untergräbt den dogmatischen Skepticismus, indem sie

gezeigt hat, daß kein Gegenstand als Ding an sich vorstellbar ist. Ist aber das Ding an sich nicht vorstellbar, wie selbst Aenesidemus dieses (S. 273) eingesteht; ist von demselben als einem solchen keine Vorstellung möglich: so kann auch keine Vorstellung mit demselben übereinstimmen, folglich kann auch die reale und objective Wahrheit nicht in der Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Dinge an sich, wie es unabhängig von der Vorstellung beschaffen ist, sondern nur in der Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem nach den Gesetzen des Vorstellens vorgestellten Dinge bestehen." Dieses Folglich scheint uns sehr übel angebracht zu sein. Unsrer Einsicht zufolge würde der Schluß vielmehr gerade umgekehrt lauten: folglich giebt es keine objective Wahrheit, und die Elementarphilosophie hat den dogmatischen Skepticismus sogar nicht gestürzt, daß sie vielmehr selbst ihn bestätigt, indem sie beweist, daß es keine objective Wahrheit geben könne. — Auf keinen Fall aber ist der Beweis, daß die Gegenstände an sich nicht vorstellbar seien, ein Grund zu schließen: daß die objective und reale Wahrheit nicht in der Uebereinstimmung der Vorstellung mit den Gegenständen an sich bestehe. Soll dieser Begriff von Wahrheit darum unrichtig sein, weil es uns dann unmöglich wäre, uns jemals von der Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande zu überzeugen? Wie denn nun, wenn es uns in der That nicht vergönnt wäre, die reine volle Wahrheit zu erkennen? So lange nicht ein innerer Widerspruch in den Merkmalen jenes Begriffs von Wahrheit (nicht ein Widerspruch mit den Kräften oder Gränzen unsers Erkenntnißvermögens; denn dieser kann hier nichts beweisen) aufgezeigt wird: so lange wird der Skeptiker auch berechtigt sein, in Rücksicht auf das theoretische Gebiet der Gegenstände im strengsten Sinn, die objective und reale Wahrheit in die

Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande an sich zu setzen; und er wird besonders gegen die Elementarphilosophie, welche selbst das Dasein der Dinge an sich zu begründen sucht, zu dieser Behauptung berechtiget sein; ob er gleich gestehen muß, daß folglich die Wahrheit ein für uns unerreichbares Gut sei.

Was wir hier noch insbesondere über Skepticismus zu sagen hätten, ersparen wir zu einer andern Gelegenheit, wo wir ausführlicher davon reden können.

Philoſophiſches Journal

einer Geſellſchaft

Teutſcher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Friedrich Immanuel Niethammer

Profeſſor der Philoſophie zu Jena.

Zweiten Bandes viertes Heft.

1795

bei dem Hofbuchhändler Michaelis in Neu-Strelitz.

I.

Beiträge zur Theorie der Gesetzgebung.

Erste Abhandlung. *)

Ueber das Princip der Gesetzgebung insoferne der Innhalt der Gesetze dadurch bestimmt wird.

Die Idee der Gerechtigkeit ist, wie ich in einer andern Abhandlung gezeigt habe, für die Gesetzgebung nur von kritischem Gebrauche. Ein jedes Gesetz muß die Prüfung

*) Eigentlich ist der erste dieser Beiträge zur Theorie der Gesetzgebung eine Abhandlung im 7ten Stück der Horen: Die Idee der Gerechtigkeit als Princip einer Gesetzgebung betrachtet; auf welche sich auch der Verf. gleich im Anfang des gegenwärtigen Aufsatzes bezieht. Dieser Aufsatz aber macht, mit einigen an-

durch ſie aushalten, aber ſie giebt nie den Innhalt eines Geſetzes. Sie beſtimmt, wie ein Geſetz ſein muß, aber nicht, was Geſetz ſein ſoll.

Plato fühlte es ſelbſt, daß ſich aus der Idee der Gerechtigkeit das Schema eines Staates nicht entwickeln laſſe, ſondern daß ſie nur die Form des Staats beſtimmen könne. Um ſeinen Staat zu entwerfen, geht er von dem Grundſatz aus: die Menſchen kömmen nur dadurch in geſellſchaftliche Verbindung mit einander, daß ſie ihre Bedürfniſſe, in einer ſolchen Verbindung beſſer befriedigen können, als wenn ſie vereinzelt wären. Die Hauptbedürfniſſe ſind Nahrung, Kleider und Wohnung. Daraus leitet er die nothwendigſten Claſſen der Bürger des Staats ab. Er nimmt nämlich an, daß ein Menſch immer zu etwas eine vorzügliche Anlage habe, und, wenn er ſich von dieſer Seite ausbilde, etwas vorzüglicheres leiſten werde als ein anderer. Dieſe einſeitige Ausbildung, die aber für das Ganze eine größere Vollkommenheit erzeugt, als wenn ſich jeder Einzelne für alle Bedürfniſſe auszubilden ſuchte, iſt der größte Nutzen, den die Menſchen vom Staate ziehen. Sie erhalten dadurch die Befriedigung ihrer Bedürfniſſe viel beſſer, als

dern die ihnt noch folgen werden, inſofern ein Ganzes für ſich aus, als darinn das Princip für den Innhalt der Geſetze geſucht wird; weßhalb dieſe Beiträge auch, ohne Beziehung auf jene erſte Abhandlung, hier abgeſondert numerirt werden.

Anm. des Herausg.

es, wenn jeder einzeln für sich leben wollte, möglich wäre, sie sich zu verschaffen. Je besser aber die Bedürfnisse befriedigt werden, desto mehr wächst ihre Anzahl und der Staat erhält dadurch immer mehrere Classen von Bürgern, die sich mit diesem oder jenem ausschließend beschäftigen.

Da nun in einem guten Staat sowohl das Eigenthum und die Personen der Bürger unter sich, als auch der Staat gegen äußere Angriffe, geschützt werden muß, so ist es nöthig daß sich einige Bürger auch ganz besonders auf die Waffenübungen legen, und daß ein besonderer Stand zum Schutz des Staates da sei. Diese Bürger hält Plato für die vornehmsten im Staate, und wählt die besten Menschen dazu aus. Er handelt von der Erziehung und Bildung der Beschützer des Staats, wie er diese Bürger nennt, aus denen die Aeltesten und Weisesten zur Regierung gewählt werden, ausführlich, und kommt dann erst wieder auf seine Hauptfrage, auf die Gerechtigkeit, zurück.

„Wir haben, sagt er, nun gezeigt, wie die Beschützer unsers Staates, die gleichsam die Seele davon ausmachen, zur Weisheit Mäßigkeit und Tapferkeit gebildet werden; wo werden wir nun die Gerechtigkeit finden? Unserm Staat, wenn er bestehen soll, ist noch nöthig, daß jeder in seinem Posten das leiste, wozu er bestimmt ist, daß er weder seine ihm eigenen Geschäfte vernachläßige, noch sich in fremde mische. Diese Tugend wird also die Gerechtigkeit sein. Sie besteht, wenn wir richtig geschlossen haben, darinn, daß alles

im vollkommenen Gleichgewicht ist, daß jeder thut was ihm gebührt, und erhält was ihm gehört. Wird also auch im einzelnen Menschen die Gerechtigkeit etwas anders als die Harmonie aller seiner Kräfte sein? Der Mensch hat drei völlig verschiedene Eigenschaften, die für drei Seelen gelten können. Er begehrt, nach den Antrieben seiner Sinne, er ist sinnlich; er wird von gewissen Gegenständen zum Widerstand gereizt, und zum Mitgefühl hingerissen, er ist reizbar; er ist der Erkenntniß des Guten und Schönen fähig, und weiß was er thun soll, er ist verständig. Die Gerechtigkeit ist daher die Harmonie zwischen diesen Kräften. Die Reizbarkeit soll im Dienste der Vernunft sein, und die Sinnlichkeit durch sie von der Vernunft beherrscht werden."

Plato erklärt eigentlich nicht, was die Gerechtigkeit in den Handlungen der Menschen ist, sondern was sie als Stimmung des Charakters ist, und zeigt daher sehr leicht, daß die Gerechtigkeit etwas gutes und schönes ist. Sie erscheint bei ihm als ein Gut für den Menschen, der sie besitzt, und in so ferne seines Bestrebens würdig; aber sie erscheint nicht als eine unnachlaßliche Schuldigkeit der Menschen. Sie ist ihm daher auch ein Gut, ohne welches kein Staat dauerhaft und glücklich sein kann, aber sie ist ihm keine Bedingung der moralischen Möglichkeit eines Staats überhaupt. Welche Unvollkommenheit für seinen Staat daraus entstehen muß, ist schon theils gezeigt worden, *) theils wird es sich noch zei-

*) In der angeführten Abhandlung im 7ten Stück der Horen.

gen, wenn wir seine einzelne Anordnung in dem Verfolg dieser Beiträge prüfen werden.

Plato läßt also, wie wir gesehen haben, den Innhalt seiner Gesetze nach und nach von dem Bedürfniß herbeiführen. Es fragt sich nun, ob es nicht möglich ist, eine Idee aufzufinden, nach der diese Bedürfnisse, zwar nicht erdacht, (denn sie können nur empirisch aufgefunden werden, aber doch genau aufgesucht, geordnet, nach ihrem Werth geprüft, und als zu dem Innhalt der Gesetze schicklich oder unschicklich beurtheilt werden können.

Wenn sich die Bedürfnisse nach einer eigenen Idee verbinden lassen, so muß diese Idee zwar von der Gerechtigkeit specifisch verschieden sein, weil sie keine innere Gesinnung, sondern die zu einem Ganzen verbundenen Bedürfnisse enthält; aber sie müßte doch als Idee, in so ferne sie als etwas zu realisirendes gedacht würde, etwas an sich Vollständiges sein, und dann in der äußern Erscheinung mit den Foderungen der Gerechtigkeit völlig übereinstimmen, denn als Idee könnte sie nicht erst durch etwas anders ihre Vernunftform erhalten. Die Idee der Gerechtigkeit ist, wie schon gezeigt worden, in der Gesetzgebung, nur für die Form bestimmend aber für den Innhalt der Gesetze ganz leer. Der mögliche Innhalt ist jederzeit durch die Lage, in der sich Menschen befinden, gegeben. Die Bedingung aber, daß sich Menschen in einer Lage befinden können, ist das Leben. Eben so ist das Leben das Ziel eines jeden Bedürfnisses,

und die Bedürfnisse hangen ihrer Extension und ihrer Intension nach wieder von der Größe des Lebens ab. Die Idee, wodurch sich alle Bedürfnisse als zu einem Ganzen vereinigt denken lassen, ist also das möglichgrößte Leben. Das Leben läßt sich nur als eine Größe in der Zeitfolge und als eine Größe im Moment denken; das Leben kann extensiv und intensiv groß angenommen werden. Intensiv hängt seine Größe von der Stärke und Menge der Genüsse im Moment ab; extensiv, von der Folge immer neuer Genüsse. Die Vielfachheit der Genüsse hängt von der Ausbildung der Empfänglichkeit für sie ab, und diese Ausbildung setzt die Entwicklung unserer Kräfte voraus. Die Idee des möglichgrößten Lebens in der Succession, ist also die Idee von der Vervollkommnung des Menschengeschlechts, und die Idee des möglichgrößten Lebens im Moment, ist das Maximum des Genusses im Moment. Da aber das relative Maximum des Genusses jederzeit durch den Grad zur Genußfähigkeit der Ausbildung bestimmt ist, so ist der möglichgrößte Genuß, nur durch die Erreichung des Ideals der größten Vollkommenheit denkbar, und es findet daher bei den Einzelnen Menschen keine besondere Rücksicht auf das Maximum des Genusses statt. Wenn wir uns aber mehrere Menschen denken, so kann die Relation, in der sie stehen, sehr verschieden sein; sie können mehr oder weniger sich einander mittheilen, stärker oder schwächer auf einander wirken und größeres oder geringeres Vergnügen einander gewähren. Der Genuß, den sie von einander haben, beruht also auf der Wechselwirkung in der sie mit einander stehen. Diese Wechselwirkung kann

aber nur in so ferne in Betrachtung kommen, als sie aus freier Thätigkeit entspringt; denn bloß physische Wechselwirkung, die nicht einmal veranstaltet wird, kann kein Gegenstand der Gesetzgebung sein. Diese Wechselwirkung muß also durch wechselseitige Mittheilung der Begriffe entstehen. Dadurch werden die Menschen mit einander verbunden, sie gehen mit einander um, sie sind gesellig. Die Idee des größten Genusses im Moment ist daher in Beziehung auf die Gesetzgebung, keine andere als die Idee der größten Geselligkeit, bei einem bestimmten Grad der Ausbildung. Da die Geselligkeit an sich aber selbst wieder von der Ausbildung der Gesellschafter abhängt, so scheint es, als bliebe die Idee der Vervollkommnung des Menschengeschlechts, die Idee, nach welcher der Innhalt eines Gesetzes zu prüfen ist.

Die Idee der Vervollkommnung ist also für die Gesetzgebung eigentlich praktisch. Alles was dazu dienen kann, die Menschen auszubilden, soll ein Gegenstand der Gesetzgebung sein. Da aber das Ideal unserer Ausbildung, jederzeit von der wirklich erlangten Ausbildung, und die Mittel, es zu realisiren, von der Erfahrung abhangen: so würde diese Idee nie vollständig und nie durch die besten Mittel praktisch werden, wenn ihr nicht die Idee der Gerechtigkeit als ein schützender Genius zur Seite stünde, und entschiede, in wie ferne es recht ist, mich der Ausbildung der Menschen anzumaßen.

Die Idee der Geselligkeit aber bewirkt, ohne Einfluß der Idee der Gerechtigkeit, eine völlige Analogie der Gesetz-

tigkeit, weil sie auf die Möglichmachung des größten Genusses Aller, so wie die Foderungen und die Mittel zu ihrer Befriedigung sich vorfinden, gehet. — Es läßt sich also aus ihr der Innhalt zu Gesetzen nehmen, und ihre Anwendung erzeugt allezeit ein Gesetz, das wenigstens zu einer relativ allgemeinen Gesetzgebung tauglich ist. Der Gesetzgeber hat nach ihr nur darauf zu sehen, wie die Ansprüche aller am besten befriedigt werden können. Welche Ansprüche nur einseitig möglich sind, die werden von ihm abgeschlagen.

Daraus erklärt sich die Möglichkeit einer verhältnißmäßig guten Gesetzgebung, ohne hinlängliche Entwickelung der Begriffe von Pflicht und Recht, und ohne vollendetes Ideal der höchsten Vollkommenheit der Menschen. Soll aber eine Gesetzgebung an sich gut sein, so muß sie nicht allein für eine gegebene Zeit passen, sondern auch die Möglichkeit der immer fortschreitenden Ausbildung der Menschen befördern.

Ehe wir noch weiter gehen, ist schon klar, daß sie wenigstens diese Möglichkeit nicht hindern darf, wenn sie gerecht sein soll. Das übrige muß sich aus der Auflösung der Frage ergeben: Was ist dem Menschen zu seiner Vollendung noch außer der Gerechtigkeit nöthig?

Die Gerechtigkeit ist erklärt worden, durch die zwangfreie Befolgung der Pflichten, die objectiv erkannt werden können. Alle Pflichten müssen zwar als objectiv gültig ein-

gesehen werden können, wenn die Umstände, die sie bestimmen, bekannt sind, aber diese Umstände können öfters nur von dem Subject der Pflicht erkannt werden. Sollen sie allgemein erkannt werden, so müssen sie nichts Individuelles in sich enthalten, und durch die bloße Relation zwischen Mensch und Mensch bestimmt werden.

Die Gerechtigkeit läßt sich also auch so erklären: sie ist die Ausübung der Pflichten, die aus den Relationen der Menschen folgen, in so ferne sie außer diesen Relationen ihrem Vermögen nach als völlig gleich angesehen werden und auf keinen andern Umstand Rücksicht genommen wird. Wer jeden Menschen als völlig gleich mit sich behandelt, der ist ein gerader Mann, und das Wort, das in den meisten Sprachen gerade bedeutet, drückt auch den Begriff von recht handeln aus.

Nun können aber die Menschen in solchen Lagen sein, wo es Pflicht ist, in seinem Betragen auf die Ungleichheit des Vermögens und auf Umstände, die nicht unmittelbar zur Relation, die der Gegenstand des Rechts ist, gehören, Rücksicht zu nehmen. Z. B. Wenn ein reicher Mann der Gläubiger eines ohne seine Schuld verarmten Schuldners ist, wenn jemand in Gefahr ist u. s. w. Aus diesen entspringen also Pflichten, die erfodern, daß ich theils Rechte, die ich gegen jemand habe, wenn wir beide nur als Menschen betrachtet werden, nachlassen, theils ihm etwas leisten soll, was er nicht als ein Recht von mir fodern kann. Das

Nachlassen von meinen Rechten gegen einen andern heißt Billigkeit; und Leistungen, die ein anderer nicht als ein Recht fodern kann, heißen Wohlthaten.

Gerechtigkeit Billigkeit und Wohlthätigkeit umfassen daher die moralischen Eigenschaften eines Menschen. Beides, sowohl Billigkeit als Wohlthätigkeit, drückt das Wort Güte aus. Man sieht aber leicht, daß dieser Unterschied nur von der Erkenntnißart unserer Verpflichtungen abhängt, und daß dadurch gar nicht die Pflichten selbst mehr oder weniger gültig werden.

Als bloße Vernunftkenntniß, in so ferne die wechselseitige Lage der Menschen als völlig erkennbar vorausgesetzt wird, gehören, wie schon bemerkt worden, alle Pflichten zur bloßen Gerechtigkeit, und findet dann keine Güte sondern nur Gnade statt. Die teutsche Sprache hat diesen weiten Begriff vom Recht in mehrern Ausdrücken beibehalten, als z. B. es ist recht, es ist nicht recht, thue recht und scheue niemand.

Wenn diese beiden Begriffe von Gerechtigkeit nicht genau unterschieden werden, so können sie in der Gesetzgebung Verwirrung anrichten; denn der letzte Begriff von Gerechtigkeit gründet sich auf einen Verstand, der unmittelbar alle Individuen mit allen ihren Bestimmungen überschaut, und ist also in Rucksicht auf eine auf ihn zu gründende Zurechnung transscendent und fur die Gesetzgebung unbrauchbar.

Er ist der Theologie zu überlassen, die von ihm den gehörigen Gebrauch zu machen hat.

So wie die Sittlichkeit in dreierlei Gestalten erscheint, so unterscheidet man auch dreierlei Tugenden des Menschen, die ihm nöthig sind, um seine sittliche Gesinnung in seinen äußern Handlungen zu zeigen. Sie beruhen auf den Kräften, wodurch wir die Hindernisse, welche der moralischen Handlungsweise entgegenstehen, überwinden müssen.

Das erste Hinderniß ist, daß wir nicht unmittelbar wissen, ob die Lage, in der wir uns gegen andere Menschen finden, der Ausübung einer Pflicht völlig angemessen sei, sondern daß wir dies aus verschiedenen Umständen zu entdecken suchen müssen. Wir müssen, um mit Vernunft billig und wohlthätig zu sein, nicht nur die Glücksumstände, die Körper- und Geisteskräfte, den Charakter und die Verhältnisse der Menschen, mit denen wir umgehen, sondern wir müssen auch unsre eigenen Verhältnisse völlig zu übersehen, und unser Inneres aufs genaueste zu erforschen suchen. Dies würde uns aber wenig helfen, wenn es uns dann doch an Kraft fehlte, unsere Entschlüsse, sowohl gegen äußere Hindernisse als gegen die Lockungen unsrer Begierden, durchzusetzen. Wir müssen also, um moralisch zu handeln, uns und die Welt kennen, und uns und die Welt überwinden lernen.

Wir brauchen also, Einsicht, Mäßigung und Muth.

Die Einsicht hat nach ihren Folgen und ihren Zwecken verschiedene Namen erhalten. Wenn sie, die Erkenntniß unsrer Verhältnisse und der Charaktere der Menschen zu unserm Vortheil zu benutzen, zum Zweck und zur Folge hat, so heißt sie Klugheit; ist aber allgemeines Wohl ihr Zweck und ihr Erfolg, so heißt sie Weisheit.

Eben so wie sich vor der bloßen Vernunft alle Pflichten auf Gerechtigkeit beziehen, so beziehen sich alle Hülfsmittel zu ihrer Leistung auf Weisheit. Denn die Vernunft kennt kein anderes Hinderniß der Sittlichkeit, als die Nichterkennung des Falls in dem etwas Pflicht gewesen wäre, und will auch kein anderes Motiv zur Ausübung der Pflichten als derselben Erkenntniß. Dem höchsten Ideal der sittlichen Vollkommenheit läßt sich also nur Gerechtigkeit, Gnade und Weisheit zuschreiben.

So wenig als der Gesetzgeber den transscendenten Begriff von der Gerechtigkeit zum Grund bei seiner Gesetzgebung legen darf, weil er dadurch den Richtern eine Einsicht zumuthete, die sie nicht haben können; so wenig darf sich der Erzieher damit begnügen, seinen Zöglingen bloße Weisheit beizubringen; weil es ihnen dann noch an Kraft fehlen würde, sie in in ihren Handlungen zu zeigen. Im Menschen erfodern Weisheit, Mäßigung und Muth jedes seine besondere Ausbildung. Den Muth der mit Cultur verbunden ist, nennt man Tapferkeit.

Man wird sehr leicht die Analogie dieser Darstellung mit der Platonischen auffinden, und ich stelle daher weiter keine Vergleichung an.

Die physische Vervollkommnung des Menschen bedarf keiner andern Kräfte als der moralischen. Denn, die Cultur seiner Geistieskräfte, die zur Einsicht in die Verhältnisse, die seine Pflichten bestimmen, erfodert wird, bildet ihn auch für die Erkenntniß der Vortheile, die der Mensch zur Beförderung seines physischen Wohls, aus den ihn umgebenden Gegenständen ziehen kann. Der Muth, durch den er alles nicht scheut, was ihn zum Unrecht verleiten will, wird ihn auch bei der Vertheidigung seines Lebens nicht verlassen; und die Mäßigung seiner Begierden, die von ihm zum Dienst des Gesetzes erlernt ist, wird ihm auch zur Erhaltung seiner Gesundheit dienen. Der Gesetzgeber hat daher gar nicht besonders auf die physische Vervollkommnung zu sehen; durch die Mittel, die zur moralischen nothig sind, werden die Menschen schon von selbst ihre physische Vollkommenheit bewirken.

Der Gesetzgeber darf also unmittelbar nur den Zweck haben, die moralische Ausbildung der Menschen zu befördern. Die Mittel, die er dazu braucht, dürfen aber, wie oben gezeigt wurde, nicht auf ein von ihm bestimmtes Ideal gehen. Er darf den Menschen keine gewisse Handlungsweisen, die nicht durch den Begriff der Gerechtigkeit bestimmt sind, aufdringen. Die Mittel, die er brauchen

darf, können ferner nicht auf den einzelnen Menschen gehen, sondern müssen für jeden passen. — Daraus folgt, daß sich der Gesetzgeber damit begnügen muß, die moralischen Eigenschaften der Menschen in so weit ausbilden zu helfen, als ohne besondere Kenntniß gewisser Menschen geschehen kann, und ein bloß gerechtes Betragen zu fodern.

Moralität zu lehren, ist das Geschäft der Philosophie; Gerechtigkeit im äußern Betragen zu erzwingen, das Geschäft der Gesetzgebung. Die Eigenschaften, welche die Aeußerung der Moralität erleichtern, nach der besondern Anlage eines jeden Menschen auszubilden, gehört der Erziehung in weitester Bedeutung. Der Gesetzgeber soll also Erziehung befordern, ohne sich in die Erziehung zu mischen. Der Charakter des Gesetzgebers und des Erziehers müssen also nie verwechselt werden, und dürfen dennoch nie getrennt sein.

Die alten Schriftsteller, und unter ihnen vorzüglich Plato, begiengen den Fehler, daß sie den Gesetzgeber sich zu sehr in die Erziehung mischen ließen. Sie giengen von dem wahren Satz: daß jede Gesetzgebung, die nicht die Gesinnung der Bürger zu ihrer Gewährleistung hat, ein bloßes Kunststück sei, das sich nicht lange erhalten könne, und, je mehr man ihm durch Kunst nachhelfen wolle, immer nur schlechter werde, bis es endlich gänzlich zu Grunde gehe. Allein sie übersahen den eben so wahren Satz: daß es kein Mensch wagen durfe, der Menschheit eine Form aufzudrü-

cken, die sie nicht freiwillig annimmt. Sie wollten die Menschen bilden, anstatt daß sie nur hätten dafür sorgen sollen, daß sich die Menschen bilden können.

Die Idee von der Vervollkommnung des Menschen ist daher für den Gesetzgeber nicht unmittelbar anwendbar. Er darf sich kein Ideal der Menschheit aufstellen, und Veranstaltungen treffen, daß ihm die Menschen entsprechen müssen, und sich nie mehr von ihm entfernen können. Sondern er muß nur die Bedingungen aufsuchen, unter welchen sich die Menschen ausbilden können; und diese herbeizuführen, ist die Aufgabe, die er zu lösen hat.

Die Bedingung aber, die die Ausbildung der Menschen möglich macht, ist die Geselligkeit. Er hat also dafür zu sorgen, Geselligkeit hervorzubringen. Da aber die Geselligkeit von der wechselseitigen Neigung abhängt, die er nicht hervorbringen kann, so kann er nur die Hindernisse dieser Neigung bekämpfen.

Unter den Hindernissen der Geselligkeit kann aber die Gesetzgebung nur auf diejenigen Rücksicht nehmen, die durch das Betragen der Menschen entstehen. Das Betragen, das der Geselligkeit entgegensteht, heißt Feindseligkeit; die bezweckte Abwesenheit feindseliger Behandlungen heißt Friede. Der Gesetzgeber kann also nur dafür sorgen, daß Friede unter den Menschen sei.

Dem Gesezgeber bleiben also nur zwei Zwecke übrig, die er geradezu beabsichtigen darf: Gerechtigkeit und Friede. Beides aber kann ihn nur lehren, ein Gesetz über einen gegebenen Fall zu machen, ohne ihn zu lehren, wie er bei seiner Gesezgebung die vorkommenden Fälle im voraus bestimmen solle.

Um den Innhalt der Gesetze zu bekommen, ist es nöthig, die Neigungen der Menschen zu erforschen, dann zu untersuchen, welche Neigungen bei den Menschen sich untereinander vertragen, und welche den Frieden stören. Daraus läßt sich dann bestimmen: welche Neigungen, als Gegenstände der Gesetzgebung, entweder zu beschränken oder zu unterdrücken oder zu erzeugen sind. In dem Aufsuchen der Neigungen muß ihm seine Selbstkenntniß die meisten Dienste leisten.

Um aber den Werth der Neigungen zu bestimmen, so muß er sehen, welche auf die Vervollkommnung des Menschen gehen. Es gehören darunter alle, welche ihn antreiben, mehr Einsicht zu erwerben, unabhängiger von einzelnen Eindrücken zu werden; und die, welche ihn zum geselligen Lebensgenuß antreiben. Die vorzüglichsten dieser Neigungen werden wir in der Folge nach diesen Leitungsbegriffen näher aufsuchen.

Es fällt aber sogleich in die Augen daß Neugierde, Stolz, Muth, Mitleiden, die ästhetischen Ge-

fühle, die Liebe und die Neigung zum Wohlleben dahin gehören. Die Neigungen, die der Vervollkommnung und dem Lebensgenuß entweder gänzlich, wie z. B. der Neid, oder nur in ihrem Uebermaaß, wie z. B. der Stolz, entgegen ſind, müſſen durch die Geſetzgebung entweder unterdrückt, oder gemäßigt, oder auf Gegenſtände eingeſchränkt werden, wodurch ſie nie der Geſellſchaft ſchaden können.

Die Geſetzgebung muß nach dieſen bisherigen Erörterungen dreien Bedingungen Genüge leiſten. Sie muß gerecht ſein, die Ausbildung der Menſchen beabſichtigen, und ihnen den Lebensgenuß ſichern. Dieſen Erfoderniſſen leiſtet ein Geſetz Genüge, wenn es nach der Idee der Gerechtigkeit ſich richtet, die Wichtigkeit des Gegenſtandes nach der Idee der Vervollkommnung beſtimmt, und durch die Sicherung des Lebensgenuſſes ſich Eingang verſchafft.

Dadurch ſorgt die Geſetzgebung für die Neigung, für die Ausbildung, und für die Sittlichkeit, und die Geſetze erhalten eine richtige Form, einen wichtigen Innhalt und eine natürliche Triebfeder. Zur Erreichung dieſes Zweckes iſt der Geſetzgebung die Stimme der Neigung gegeben, laſſen ſich die Bedingungen der Cultur erkennen, und kann, was gerecht iſt, durch die Maxime der Moral beſtimmt werden.

Die Möglichkeit eines Geſetzes an ſich iſt dadurch zugleich gezeigt. Aber daraus iſt noch nicht die Nothwendig-

keit eines Gesetzes zu erkennen, und auch nicht das Recht, den Menschen Gesetze zu geben, erwiesen.

Wir wissen nun wohl, woher wir Gesetze nehmen können, wenn wir ihrer bedürfen und ein Recht haben sie zu geben: aber wir wissen noch nicht, ob und wann sich dieses Bedürfniß findet, und wer befugt ist, ihm abzuhelfen; und haben noch keine Mittel, um den Gesetzen, in so ferne sie nicht von eines jeden Vernunft anerkannt, sondern den Menschen von einem andern Menschen auferlegt werden, Eingang und Kraft zu verschaffen. Dies bestimmt die Untersuchungen, die wir noch anzustellen haben, ehe wir zu den besondern Theilen der Gesetzgebung kommen.

Zuerst ist die Frage zu beantworten: in welchem Zustande sind die Menschen der Gesetze bedürftig? Dann muß gezeigt werden: wer ein Recht habe diesem Bedürfniß abzuhelfen; und dann: welche Mittel erlaubt sind, den Gesetzen Eingang zu verschaffen, wenn sie ihn nicht schon durch die Vernunft eines jeden finden sollten.

Nur wann diese Aufgaben gelöst sind, kann man zu den Gesetzen selbst kommen, und eine Gesetzgebung entwerfen, die Anspruch auf allgemeine Gültigkeit machen kann, weil sie sich auf die Bedingungen der möglichen und zur moralischen Cultur nothwendigen Geselligkeit gründet: eine Gesetzgebung, die für die Menschen, wie sie sind, nöthig ist, weil sie die Hindernisse der Ausbildung, von der Stufe aus

worauf sie stehen, wegschafft; die den Menschen lieb sein muß, weil sie für den Lebensgenuß sorgt, den sie fodern; und die sich mit der moralischen Würde des Menschen verträgt.

Plato, der seine Republik nur als ein Beispiel der Einführung vollkommener Gerechtigkeit aufstellen wollte, beantwortet von den bei der Gesetzgebung vorläufigen Fragen die erste, durch die Art, wie er seinen Staat entstehen läßt. Er zeigt nämlich, wie die Verhältnisse der Bürger gegen einander immer verwickelter werden, und es dadurch, zumal da die Menschen gerne ausschweifen, nothwendig werde, einem jeden gleichsam seinen Kreis durch die Gesetze zu bestimmen, über den er nicht schreiten darf. — Die zweite Frage, über das Recht zur Gesetzgebung, konnte er übergehen, weil er nur ein Ideal eines Staates und keine Theorie der Gesetzgebung entwerfen wollte. — Die dritte, wie den Gesetzen Eingang zu verschaffen sei, beantwortet er nur zur Hälfte. Er übergeht nämlich ganz die Untersuchung: welche Mittel sind einem Menschen erlaubt, um von einem Andern die Befolgung, der von ihm gegebenen Gesetze zu bewirken; und handelt nur von Einem Mittel sehr ausführlich, von der Erziehung, ohne nach dem Recht zu fragen, wer es sich anmaßen darf, sich dieses Mittels zur Realisirung seiner Ideale zu bedienen.

Da wir aber nicht bloß ein Ideal eines Staates entwerfen wollen, so müssen wir diese Fragen sorgfältiger beantworten.

Die erste: wann die Menschen gesetzbedürftig seien? ist im allgemeinen dadurch beantwortet: Sie sind der Gesetze bedürftig, wenn sie nur durch Gesetze ihre sittliche Ausbildung anfangen, oder ihre sittliche Verderbniß wieder verbessern können. Denjenigen Zustand, in dem der Mensch völlig gesetzlos gedacht wird, ohne daß er moralisch böse sei, nennt man den Stand der Unschuld. Zuerst wird also zu bestimmen sein: wie der Mensch im Stande der Unschuld zu denken sei. Und dazu ist es nöthig, den Begriff von Unschuld genau zu erörtern; welches in der folgenden Abhandlung geschehen soll.

Die Fortsetzung im folgenden Hefte.

II.

Darlegung einiger Schwierigkeiten in der Lehre vom höchſten Gute.

Kein Lehrſtück der Philoſophie hat mit ſo vielen inneren Schwierigkeiten zu kämpfen, und keines hat gleichwohl ein ſo großes Intereſſe für die Vernunft, als diejenigen, welche die Vereinigung der phyſiſchen Geſetzgebung mit der moraliſchen, die Verknüpfung der Naturzwecke mit denen der Freiheit zum Vorwurfe haben. So wahr aber die Vernunft Vernunft iſt, ſo muß ſie auch zwiſchen dieſen beiden Geſetzgebungen, die ſich in keinem Punkte berühren, Einheit und Harmonie ſtiften. Weil aber eben dieſe an ſich ganz verſchiedenen Geſetzgebungen in keinem Punkte ſich berühren, ſo iſt ihre Vereinigung auf keine andere Weiſe gedenkbar, als wenn die eine dem Zwecke der andern untergeordnet, und zwiſchen beide

einander entgegengesetzte Gesetzgebungen ein Mittelglied gesetzt wird, worinn sie beide zusammentreffen können. Die kritische Philosophie löset dieses Räthsel, indem sie die physische Welt der moralischen unterordnet, und den nach beiden Gesetzgebungen bestimmten Effect im höchsten Gute zusammentreffen läßt.

Diese Lehre steht im Ganzen genommen noch auf demselben Punkte, auf welchen der große Urheber der kritischen Philosophie sie stellte. So viele Bedenklichkeiten auch dagegen erhoben worden sind, so sind die Antworten darauf nur in kritischen Blättern zerstreut; und bei den Erörterungen dieses Lehrstückes wird so wenig Rücksicht auf die gemachten Einwendungen genommen, daß vielmehr nur Kants Ideen und Worte aus der Kritik der praktischen Vernunft wiederhohlt werden. Ja, indem man hie und da Kants Ideen und Worte verließ, verfälschte man die ganze Lehre, redete von Graden der Sittlichkeit und Glückseeligkeit, als wenn Sittlichkeit ein Ding in der Erscheinung wäre, das nach Graden, Elle und Gewicht geschätzt werden könnte, und die Nachfrage nach dem Maßstabe, durch welchen die Proportion zwischen beiden ausgeglichen werden könne, wurde je lauter desto unbeantwortlicher. Wenn aber Vereinigung der Tugend mit Glückseeligkeit von der praktischen Vernunft gefodert wird: so muß auch, da im Felde der reinen, vorzüglich aber der praktischen Vernunft, Alles mit vollkommener, nothwendiger Gewißheit muß bestimmt werden können, dieser Maßstab aufgezeigt werden, wenn die ganze Lehre ein Postulat der Vernunft und kein bloßer Einfall sein soll.

Der theoretischen Vernunft Stillschweigen zu gebieten, wenn die praktische redet, wäre eine Despotie der reinen praktischen Vernunft; zumal da der theoretischen Vernunft das Fürwahrhalten angesonnen wird, wobei der Grund des Fürwahrhaltens zwar außer der theoretischen Vernunft, nicht aber der Act des Fürwahrhaltens selbst statt haben kann. — Die Antwort: „daß bei Gott kein Ding unmöglich sei," dem man eigentlich die Lösung des Knotens überläßt, würde ganz gut sein, wenn sie nur philosophisch wäre, und folglich in der Philosophie von einigem Gebrauche sein könnte. Ueberdies muß erst die praktische und logische Realität des höchsten Gutes dargethan, und die Widerspruchslosigkeit des Begriffes erwiesen sein, ehe in der kritischen Philosophie von Gott die Rede sein kann.

Um daher zu einer neuen Revision und Prüfung dieses Dogma's der kritischen Philosophie zu reizen, will ich einige Schwierigkeiten in dieser Lehre aufzeigen, die, soviel ich weiß, von dem gewählten Standpunkte aus, noch nicht gemacht worden sind.

Ob die vorgelegten Zweifel wirklich die meinigen sind, oder ob ich sie nur als mögliche Einwürfe, die zur näheren Entwickelung der Lehre Veranlassung geben können, vorgetragen habe, ist für die Sache selbst ganz gleichgültig.

1. Die Lehre vom höchsten Gute ist die Lehre von dem vollständigen Zwecke des menschlichen Willens, oder von der Vereinigung des letzten Zweckes des Begehrungs-

vermögens und des Zweckes des reinen (moraliſchen) Willens zu Einem Totalzwecke.

2. Der moraliſche Glaubensgrund ſucht die reale Möglichkeit der Harmonie des Zweckes des Begehrungsvermögens mit dem des Willens, des materialen Zweckes mit dem formalen Zwecke, auf eine ſubjectiv gedenkbare Weiſe zu beſtimmen.

3. Als Stifter der Harmonie zwiſchen dem höchſten Zwecke des Willens (Heiligkeit), und dem letzten Naturzwecke des Begehrungsvermögens (Glückſeeligkeit), poſtulirt die Vernunft das Daſein Gottes, und zwar um der praktiſchen Bewirkung des vollſtändigen Zweckes willen; d. h. Wir handeln ſo, als wenn ein Gott, und die Harmonie jener Zwecke realiter möglich wäre.

4. Durch die Annahme eines Gottes werden Glückſeeligkeit und Sittlichkeit als äußerlich vereinbar vorgeſtellt. Aber es fragt ſich: ob beide auch innerlich d. h. überhaupt vereinbar ſeien, welche Frage der erſteren vorausgehen muß, und gewöhnlich ganz übergangen wird.

5. Um dieſe innere Vereinbarkeit darzuthun, bediente ich mich in den Phil. Briefen über das Princip der religiöſen Erziehung S. 155, (16) folgenden Raiſonnements: „Um das Geſetz wirklich zu befolgen, muß dem Willen „eine Materie gegeben werden, an welcher er durch ſeine Ma-

„rimen die Form des moraliſchen Geſetzes hervorbringt. „Das Geſetz gebietet zwar ohne alle gegebene Materie, „aber der Wille kann ohne eine gegebene Materie das Ge„ſetz nicht erfüllen. Dieſe Materie iſt uns jetzt in „den Befriedigungen und Nichtbefriedigungen der im Be„gehrungsvermogen gegründeten und durch theoretiſche „Vernunft geleiteten Foderungen, oder in dem Ideal der „Glückſeeligkeit enthalten. Wir können aber die ſittli„che Befriedigung oder Nichtbefriedigung der auf Genuß „abzielenden Foderungen nur beſchließen, nicht aber „die wirkliche moraliſche Befriedigung und Nicht„befriedigung frei und unabhängig vollziehen, ſondern „hierzu bedürfen wir des Beitrags der Natur, durch wel„che dem Willen die angemeſſene Materie gegeben wird. „Dieſe Materie vermögen wir aber weder hervorzubrin„gen, noch in ein mit der Willensform übereinſtimmendes „Verhältniß zu ſetzen. Da nun die Realiſirung der voll„ſtändigen Form des Willens — Heiligkeit — unbedingt „geboten iſt, dieſe aber nur unter der Bedingung einer der „Form angemeſſenen vollſtändigen Materie realiſirt wer„den kann, ſo fodert die Vernunft, daß dem Willen zur „Hervorbringung der Form vollſtändiger Geſetzmäßigkeit „die (ſubjectiv) nothwendige vollſtändige Materie des Wil„lens gegeben werde. Da ferner die vollſtändige „Materie des Willens in der Idee der Glückſeeligkeit „befaßt iſt, ſo fodert die Vernunft, daß mit der freien „Hervorbringung der vollſtändigen Form des Willens

„Glück, mit der frei ergriffenen Gesetzwidrigkeit des Wil-
„lens Unglück verbunden sei.“

Allein dieses Raisonnement (durch dessen Beleuchtung ich — leider umsonst! — hoffte, belehrt zu werden) ist falsch, ob es gleich durch Hrn Reinhold, nach dessen Principien es abgefaßt ist, bestätiget worden. *) Denn auch eine Welt, in der es mir ganz und gar nicht nach Wunsch und Willen geht, auch solche Foderungen des Begehrungsvermögens, die sämmtlich durch die praktische Vernunft abgewiesen werden, geben dem Willen Stoff, seine Form vollständig an denselben abzudrücken; wiewohl dadurch keine positive sondern negative Handlungen zu Stande kommen. Ueberdies äußert sich die Form des Willens in jeder einzelnen Handlung, die ächt moralisch ist, ganz und vollständig. Das Gesetz wird ganz oder gar nicht, entweder vollständig oder gar nicht, erfüllt.

6. Die Realisirung der Harmonie der Glückseeligkeit, und der darauf gegründete moralische Glaubensgrund, wobei von der inneren Vereinbarkeit der beiden Güter gar nicht die Rede ist, involvirt einen Widerspruch mit der theoretischen Vernunft, welchen die praktische Vernunft (deren oberstes Gesetz selbst auf das oberste Gesetz der Vernunft über-

*) S. dessen Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen, im 2ten Band S. 265. ff.

haupt *) gegründet iſt) nicht aufheben kann. Dieſer Widerſpruch ſoll jetzt aufgezeigt werden.

a. Glückſeeligkeit iſt keine a priori gegebene, ſondern eine gemachte Idee, in welcher die empiriſch beſtimmte Vielheit der Genüſſe, durch die Idee des Unbedingten, zur Allheit erweitert wird.

b. Dieſer Idee kann kein Zuſtand in der Welt der Erſcheinungen entſprechen, welcher ihr völlig adäquat wäre. S. Krit. der reinen Vernunft.

c. Dieſe Idee können wir nicht auf ein anderes Leben, wo die völlige Realiſirung der Harmonie der Glückſeeligkeit mit Heiligkeit erwartet wird, übertragen: α) weil wir von einem anderen Leben nichts poſitiv, ſondern nur negativ beſtimmen können, folglich auch nicht wiſſen, ob dieſer in der Zeitlichkeit gebildeten, und auf die Zeitlichkeit der Materie nach ſich beziehenden Idee, etwas in der künftigen Periode entſprechen könne und werde; β) weil ſich die Idee der Glückſeeligkeit auf unſer, unter der Form der Zeit ſtehendes, Begehrungs- und Gefühl-Vermögen

*) Man vergl. in Schmids philoſophiſchem Journale 1793, den 1ſten Aufſ. im 5ten Heft: „Verſuch einer Ableitung des moraliſchen Geſetzes aus der Form der Vernunft; von F. J. Niethammer.

bezieht. Die künftige Realisirung des höchsten Gutes begreift demnach in sich, (wenn dieselbe Idee von Glückseeligkeit, die wir hier haben, dort objective Gültigkeit erhalten soll,) daß unser Begehrungs- und Gefühlvermögen mit der Persönlichkeit fortdaure. Dieses Begehrungs- und Gefühlvermögen bezieht sich auf unsere thierische Natur, diese und unsere innere Sinnlichkeit auf die Welt der Erscheinungen. Sonach können wir kein anderes, sondern gerade ein solches Leben nur erwarten, wie das gegenwärtige. In einer solchen Erscheinungswelt aber kann der Idee der Glückseeligkeit nichts völlig adäquat sein (6, b.): Also kann weder in diesem noch in dem anderen Leben dieser Idee etwas völlig congruent sein, und das höchste Gut ist von dieser Seite unmöglich zu realisiren.

d. Glückseeligkeit ist bloß ein subjectiver Zweck nicht des Menschen qua noumenon, sondern des Menschen, als Sinnenwesen. Ob Glückseeligkeit auch ein objectiver Naturzweck sei, ist nicht bewiesen, und kann, meines Bedünkens, nicht erwiesen werden. Glückseeligkeit als Gefühl der Lust ist α) bloß etwas subjectives, und Lust ist kein objectives Prädicat der Dinge; β) etwas Zufälliges. Alle Triebe, deren Befriedigung Lust möglich macht, haben zunächst den Naturzweck der Erhaltung des physischen Menschen; und der physische Mensch ist ein empirisch nothwendiges Mittel für den moralischen Menschen. Diese nothwendigen Bedingungen (nothwen-

digen Handlungen zur Erhaltung des physischen Menschen) vertraute die Natur dem Instincte an, nicht dem Willen, ohne Zweifel weil sich dieselben vom Willen nicht so sicher und unfehlbar erwarten ließen. Nach der Beurtheilung der Vernunft haben nun die dem Instincte anvertrauten Handlungen vorzüglich den Zweck, (außer der Erhaltung des physisch-moralischen Menschen) der höheren Menschheit als Reize zur Cultur und als Stoffe der moralischen Thätigkeit zu dienen. Wer getraut sich zu sagen: die Natur habe uns den Trieb zu essen, Gesellschaft zu suchen ꝛc. ꝛc. gegeben, um angenehmer Gefühle theilhaftig zu werden? Die Natur hat vielmehr (nach der Ansicht der Vernunft) weit höhere Zwecke dabei, und um diese dem trägen Thiere mit physischer Nothwendigkeit abzunöthigen, lockte und schreckte sie mit Lust und Schmerz. Lust ist daher nur ein Mittel für höhere Zwecke, und nur der Thiermensch legt diesen seinen subjectiven Zweck der Receptivität durch eine Illusion der Natur bei, und — thut, was die Natur haben will.

e. Im höchsten Gute wird ein (soviel wir einsehen können) für die Zeit gültiges Gut, Glückseeligkeit, mit einem für alle Ewigkeit geltenden Gute, ein empirisch bedingtes und zufälliges mit einem nothwendigen, ein subjectives mit einem objectiven zusammengepaart.

f. Nach dem Gesagten kann Glückseeligkeit kein constitutiver Bestandtheil des für die Ewigkeit geltenden hoch-

ſten Zweckes und Gutes ſein, ſondern bloß eine regulative Idee, um unſer Streben nach Wohlſein (dem Zwecke des phyſiſchen Menſchen) in dieſer Periode nach ſicheren Gründen anzulegen.

7. Was die Harmonie der Glückſeeligkeit mit Sittlichkeit anlangt, ſo iſt dieſelbe entweder poſitiv oder negativ.

A. Eine poſitive Harmonie der Glückſeeligkeit mit Sittlichkeit hat gar keinen Sinn, denn

a. mit dem unbedingten Geſetze kann nur ein unbedingtes Vermögen unmittelbar übereinſtimmen, nicht aber das Sinnliche mit dem Ueberſinnlichen.

b. Es kann kein Maaßſtab angegeben werden, beide incommenſurable Güter in eine harmoniſche Einheit zu bringen.

c. Es iſt bis jetzt kein Grund aufgezeigt worden, warum Glückſeeligkeit mit Sittlichkeit in Harmonie treten ſolle? Denn, daß wir der Glückſeeligkeit bedürfen (Krit. der pr. V. S. 199.), welches Bedürfniß bis ins andere Leben auszudehnen gegen alle Vernunft-Kritik iſt, iſt kein Rechts-Grund. Ferner fodert das moraliſche Geſetz nicht, daß der Menſch glückſeelig ſei, ſondern daß deſſen (durch Naturgründe beſtimmtes) Streben nach Glückſeeligkeit der

ſittlichen Geſetzmäßigkeit untergeordnet werde. Das Geſetz fodert demnach nicht, daß genoſſen werde und der Zuſtand des Menſchen annehmlich ſei, ſondern daß das Genießen und der annehmliche Zuſtand innerhalb der ſittlichen Gränze geſchehe. Die praktiſche Vernunft iſt der Geſetzgeber, nicht aber der Sachführer der Sinnlichkeit. — Wenn ein Grund der Harmonie aufgezeigt werden ſoll, ſo muß derſelbe ferner kein Natur- ſondern ein Freiheits-Bedürfniß ſein. Daß endlich Glückſeeligkeit auch noch in einer anderen Periode ein nothwendiger Beſtandtheil des höchſten Gutes ſein müſſe, oder (nach meiner Auslegung): daß kein Stoff für den Willen und deſſen Form möglich ſei, der nicht außer dieſer Qualität noch die beſondere der Annehmlichkeit für das Subject habe, kann (als transſcendent) weder gefragt noch behauptet werden.

B. Negative Harmonie der Glückſeeligkeit mit Sittlichkeit iſt ein realer ſynthetiſcher Begriff und bedeutet die Glückſeeligkeit unter ſittlichen Schranken. Harmonie der Glückſeeligkeit mit Sittlichkeit iſt alſo die Totalität der Genüſſe, unter welchen keiner dem Sittengeſetze widerſpricht. Zugleich aber leuchtet ein, daß die Realität dieſes Begriffes auf unſer gegenwärtiges Daſein und unſer Verhältniß zum mundus phaenomenon eingeſchränkt ſei. Den Begriff der Glückſeeligkeit aber auf die künftige Periode zu übertragen, iſt ganz

gegen den Geist der kritischen Philosophie. Zwar soll die ganze Vorstellungsart nur symbolisch sein, wie einige sagen. Was ist aber ein symbolisches höchstes Gut? Wenn man von zukünftiger Glückseeligkeit redet, und doch von ihr keinen Begriff zu geben im Stande ist, so behauptet und erwartet man etwas, wovon man keinen Begriff hat, d. h. man weiß selbst nicht was? —

8. Da der Begriff der Glückseeligkeit ursprünglich aus der Erfahrung entlehnt ist, nicht aber auf praktischem Grund und Boden erzeugt worden, so fragt sich: wie er in die reine Moralphilosophie komme, was er da solle, und ob in der Transscendentalphilosophie etwas auf ihn gebaut werden könne? Der Begriff der Glückseeligkeit ist das Object, das, der reinen Moralphilosophie untergelegt, eine angewandte Moralphilosophie möglich macht; in der reinen Moralphilosophie aber findet er unter den reinen Freiheitsbegriffen keine Stelle, wenn die Freiheitsbegriffe ein eigenes System innerhalb einer (in dem Begriffe der Freiheit bestimmten Gränze ausmachen sollen. In der Transscendentalphilosophie kann er, als aus Erfahrung entsprungen, noch viel weniger geduldet werden, und die Aufschlüsse, die er, in Gemeinschaft mit dem Freiheitsbegriffe der Heiligkeit, über das Dasein Gottes, moralische Welt ꝛc, obgleich nur in praktischer Hinsicht, geben soll, müssen unsicher und erschlichen sein.

9. Die praktische Vernunft fodert durchgängige Uebereinstimmung mit sich selbst, absolute Gesetzmäßigkeit, nicht aber

Glückſeeligkeit. Dem Sittengeſetze liegt an Glückſeeligkeit, als angenehmem Gefühle, oder an der Befriedigung der Foderung des Begehrungsvermögens, inwieferne dadurch Luſt möglich wird, gar nichts; das Geſetz an ſich weiß nichts von Luſt, ſondern die Perſon. Das Geſetz fodert, daß alle Befriedigung der Begehrungen mit der Idee abſoluter Geſetzmäßigkeit übereinſtimme, oder daß ſie im entgegengeſetzten Falle unterbleibe, das Subject mag ſich dabei wohl oder übel, glücklich oder unglücklich fühlen.

10. Das Geſetz, das formal iſt, fodert aber eine Materie der objectiven Anwendbarkeit. Da das Geſetz dieſe Materie fodert und nicht erzeugt, ſo muß dieſe Materie a) gegeben werden, d. i. der Exiſtenzialgrund der Materie kann nicht im praktiſchen Geſetze geſucht und gefunden werden; b) dieſe Materie, die moraliſch geformt werden ſoll, muß eine Form haben, die nicht durch Autonomie ſich charakteriſirt, welche Materie) aber die moraliſche Form muß annehmen können. Dieſe der Geſetzgebung der Freiheit entgegengeſetzte Geſetzgebung iſt (jetzt) die der Natur.

11. Das unbedingt gebietende Geſetz kann nur durch ein unbedingtes, demnach überſinnliches, nicht erkennbares, Vermögen erfüllt werden. Wir nennen es Freiheit.

12. Wäre das praktiſche Geſetz nicht bloß das höchſte, ſondern auch das einzige in unſerm Bewußtſein, ſo müßte

die Freiheit dem praktischen Gesetze huldigen, und eine freie Erfüllung des Gesetzes wäre unmöglich.

13. Es muß daher im Bewußtsein neben dem praktischen Gesetze noch ein anderes Gesetz angetroffen werden, wenn freier Erwerb der Heiligkeit möglich sein soll, wodurch dem freien Willen eine der im moralischen Gesetze bestimmten entgegengesetzte Richtung, und eine reale freie Bestimmung, Unterordnung des einen Gesetzes unter das andere, möglich wird.

14. Die durch das Gesetz gefoderte objective Materie (10) und das durch die Freiheit gefoderte (nicht moralische) Gesetz, ist gegenwärtig das Naturgesetz, nach Glückseeligkeit zu streben. Die Begehrungen machen die Materie aus, auf die das praktische Gesetz angewandt werden kann, und das Naturgesetz, (das nicht in der reinen Vernunft bestimmte Gesetz), nach welchem die Begehrungen mit Naturnothwendigkeit bestimmt werden, bietet der Freiheit eine der im praktischen Gesetze entgegengesetzte Richtung dar, wodurch der Freiheit es möglich wird, sich realiter als Freiheit zu äußern; und, ohne den Gegenhalt, den hier das Vermögen der Begehrungen macht, könnte die Freiheit nicht frei handeln, und das Gesetz hätte keinen Gegenstand der Anwendung.

15. Dieses Naturgesetz des Begehrungs-Vermögens hat nun aber, so wie alle Naturgesetze, keinen Werth an sich,

sondern nur in Beziehung auf die freie Erfüllung des moralischen Gesetzes. Das praktische Gesetz fodert daher durchaus nicht, daß die Subjecte der Freiheit glückseelig seien, und hat überhaupt nichts mit Gefühlen zu thun, sondern, daß außer ihm selbst noch ein anderes Gesetz sei, wodurch ihm eine objective Materie der Anwendung, und der Freiheit ihre freie Handlungsweise verbürgt werde. Daß nach diesem Naturgesetze noch ein Drittes — Gefühle, welche dem sinnlichen Subjecte wohl thun — bestimmt wird, ist in praktischer Beziehung zufällig, und gehört ganz zur Naturphilosophie. In der praktischen Philosophie hingegen hat das Begehrungs-Vermögen Interesse, inwiefern es dem Willen Stoff zu moralischen Handlungen, und der Freiheit eine mögliche, der moralischen entgegengesetzte, Richtung giebt. Als Genuß foderndes und vermittelndes Vermögen geht es die praktische Philosophie nichts an. Die angewandte Moralphilosophie fodert nur, daß dieses empirische Datum unter der moralischen Gesetzmäßigkeit stehe.

16. Es übersteigt alle Gränzen der Vernunft, zu behaupten: daß nur dieses Begehrungsvermögen, das jetzt in der Zeit die objective Anwendbarkeit des moralischen Gesetzes sichert, in alle Ewigkeit in dem ausschließenden Besitze sei, dem Willen den benöthigten Stoff zu moralischen Thätigkeiten zu geben. Eben so geht es über alle Gränzen der Vernunft, zu behaupten: daß es kein Stoff vermittelndes Vermögen

geben könne, welches nicht außer diesem Zwecke die Nebenbestimmung hätte, Wohlsein zu bewirken.

17. Glückseeligkeit kann daher kein constitutiver Theil des höchsten Gutes sein, sondern das höchste Gut und unser höchster Zweck ist Heiligkeit des Willens, und unsere Bestimmung — darnach zu streben. Glückseeligkeit, ein Naturbegriff, ist bloß ein Nebenzweck unserer gegenwärtigen sinnlichen Natur, und soll in diesem Leben in negativer Harmonie (S. oben) und strenger Subordination unter dem höchsten Zwecke unseres Daseins überhaupt stehen, und das Zeitliche dem Ewigen keinen Abbruch thun.

18. Wenn nun aber die Realität des Begriffes der Glückseeligkeit für ein anderes Leben unerweislich, folglich die Harmonie der Glückseeligkeit mit Sittlichkeit, welche nur in künftigen Perioden erst möglich sein soll, mehr als problematisch ist: ist nicht der moralische Glaubensgrund, der auf die Harmonie jener Güter sich gründet, nichtig? Fällt er nicht mit dem Begriffe der Glückseeligkeit? — Er falle immerhin, wenn er nicht fest steht! Durch die Entfernung des Begriffes der Glückseeligkeit aus dem höchsten Gute wird aber der moralische Glaubensgrund nicht vernichtet noch gefährdet, sondern von einem wilden Schößling gesäubert.

19. Es bedarf keiner mühsamen Beobachtung und keines Scharfblickes, um einzusehen, daß die moralischen Beweise

(ſit venia verbo) für die Unſterblichkeit und das Daſein Gottes ſehr verſchieden ſeien, indem der erſtere an dem einen Begriffe der Heiligkeit fortſchreitet, der andere hingegen noch des ſchwankenden, und in Beziehung auf künftige Perioden des Daſeins problematiſchen, Begriffes der Glückſeeligkeit bedarf. Indem nun der Glaube an das Daſein Gottes auf dem reinen praktiſchen Begriffe der Heiligkeit und dem Naturbegriffe der Glückſeeligkeit, als eben ſo vielen Säulen ruht, ſo wird wohl niemand, der den Urſprung und die Gültigkeit des Begriffes der Heiligkeit einſieht, in dieſen Träger einiges Mißtrauen ſetzen, deſto mehr aber fürchten, daß das Religionsgebäude auf der andern Seite wanken und ſinken möge, inwiefern es auf dem ſchlüpfrigen und unter dem Fuße ſich verlierenden Boden der Glückſeeligkeit ruhet.

20. Zwiſchen der Hoffnung der Unſterblichkeit und dem Glauben an Gott iſt auch noch dieſer ſehr merkwürdige Unterſchied, daß der Glaube an Unſterblichkeit nothwendig in ſich ſchließt, daß er einſt aufhören, und in Schauen übergehen werde. Sobald auf dieſes Sinnenleben ein anderes folgt mit dem Bewußtſein unſerer Perſönlichkeit, wie der Glaube es fodert, ſo hat dieſer Glaube ein Ende und gehet in Schauen und unmittelbare Gewißheit über. (Wenigſtens muß ich das annehmen, wenn ich die Möglichkeit der Unſterblichkeit ſetze.) Nicht ſo iſt es mit dem Glauben an Gott. Dieſer bleibt Glaube, bis die Harmonie des höchſten Gutes eingetreten iſt, und dann noch

hat das Dasein Gottes nur mittelbare Gewißheit. Der Glaube an Gott kann demnach nie zu der Evidenz gelangen, als der Glaube an Unsterblichkeit.

21. Die angegebenen Schwierigkeiten gegen die Aufnahme der Glükseeligkeit in das höchste Gut und in die Transscendentalphilosophie mögen nun auf Gültigkeit Anspruch machen oder auf Mißverständnissen beruhen, so verlohnt es sich doch vielleicht der Mühe, zu versuchen, wie weit uns der Begriff der Pflicht nach Heiligkeit zu streben, für sich allein bringe, und zu welchen theoretischen Voraussetzungen in praktischer Hinsicht derselbe berechtige.

22. Das formale praktische Gesetz fodert Heiligkeit der Maximen als der moralischen Form des Willens, die er sich durch Freiheit selbst geben soll. Diese Form bestimmt das Gesetz der reinen Menschheit, und fodert den Willen zur Annahme derselben auf. Der Wille aber, den wir als eine Kraft denken müssen, die nicht sinnlich ist und alle Receptivität ausschließt, kann und soll diese Form nur selbstthätig annehmen. Dies fodert das Gesetz unbedingt, und dessen Foderung ist auf keine Zeit eingeschränkt. Die Schuld, die wir dem Gesetze abtragen sollen, hat nie ein Ende. Da wir nun nie dem Gesetze völlig Genüge leisten werden, so wie es in diesem Leben nicht geschieht, das Gesetz aber gleichwohl unnachlaßlich Abtragung unserer Schuld fodert, so berechtiget uns die Foderung des Ge-

ſetzes ein Sein und Leben anzunehmen, das der auf keine Zeit eingeſchränkten Foderung an uns gleich kömmt, d. h. ein Sein und Leben das nicht auf (ſinnliche) Bedingungen der Zeit eingeſchränkt iſt. Als äußere Bedingung des Strebens nach Heiligkeit nehmen wir demnach ewiges, unſterbliches Sein und Leben an. Dieſes ſchließt aber Identität des Bewußtſeins der praktiſchen Vernunft und des Willens als innerer Bedingungen in ſich.

23. Um den im praktiſchen Geſetze gebotenen Einen, höchſten Zweck, und das Einige höchſte Gut zu erſtreben, nämlich freien Erwerb der Heiligkeit des Willens, ſo müſſen wir, um das unendliche Streben darnach als gedenkbar uns vorzuſtellen, in praktiſcher Rückſicht annehmen:

a. ein Analogon von Receptivität des Begehrungsvermögens, oder ein vom praktiſchen verſchiedenes Geſetz, das der Freiheit Widerſtand leiſte, damit freie Selbſtbeſtimmung zur Heiligkeit bei der Möglichkeit des Gegentheils möglich ſei.

b. Ein Analogon von materieller Welt das heißt eine Nichtautonomie ſolcher Dinge, die keine moraliſche Perſonen ſind, damit den moraliſchen Perſonen vermittelſt des receptibeln Vermögens Stoff zu moraliſch freien Thätigkeiten gegeben werde. (Poſtulat der Möglichkeit der objectiven Anwendbarkeit des moraliſchen Geſetzes und der Möglichkeit materialer Maximen,

d. h. solcher, die von der im praktischen Gesetze gebotenen verschieden sind).

Anm. Ob die Aufnahme des Stoffes zu moralischen Thätigkeiten mit dem Gefuhle der Lust verbunden sei, oder: ob die Materie des Willens zugleich auch Materie der Glückseeligkeit sei, liegt jenseits der Gränzen unserer Vernunft, und keine ursprüngliche moralische Thatsache berechtiget uns, es anzunehmen.

c. Um dieses als realmöglich zu denken und die Postulate (a, b) zu begründen, müssen wir annehmen ein oberstes heiliges allmächtiges Wesen, das um des freien praktisch nothwendigen Erwerbs der Heiligkeit willen uns

α) gränzenloses, der Zeit nicht unterworfenes Sein und Leben,

β) erfoderliche untergeordnete Vermögen, deren Wirkungsgesetz von dem moralischen verschieden ist, verleihe, wodurch dem moralischen Gesetze Objecte der Anwendung, und dem Willen reale Möglichkeit freier Handlungen verschafft werden.

γ) Eine Welt, mit der wir in Wechselwirkung stehen können, und in welcher unendlicher Progreß zum Ziele möglich ist.

Dieser Glaubensgrund ist rein moralisch, und alles wird aus dem Begriffe der Heiligkeit, welche die Freiheit

in ſich ſchließt, allein gefolgert. Das Daſein Gottes, ſo wie die Poſtulate α β γ, haben aber keine theoretiſche, ſondern nur praktiſche Gültigkeit. Sie werden nothwendig gemacht, um den aufgegebenen Zweck als möglich zu denken, und angenommen, um nach demſelben als nach etwas Möglichem zu ſtreben. Außer der praktiſchen Beziehung iſt das ganze Raiſonnement ein Traum der theoretiſchen Vernunft, der alle theoretiſche Behandlung ausſchlägt.

24. Das Mittelglied, durch welches die Geſetzgebung der Freiheit mit der entgegengeſetzten (die wir in dieſer Periode Naturgeſetzgebung nennen) vereiniget wird, iſt aufgezeigt: es iſt der Wille, durch welchen die Form des moraliſchen Geſetzes mit der Materie der Natur ſynthetiſch zur Einheit moraliſcher Handlungen verknüpft wird.

25. Der moraliſche Glaubensgrund, ſo wie er gewöhnlich aufgeſtellt wird, hat außer der zuſammengeſetzten Idee vom höchſten Gute (bonum conſummatum) nichts aufzuweiſen, um deſſen Objectivität zu verbürgen. Nach der ſo eben gegebenen Darſtellung, wenn dieſelbe aus dem Princip des im praktiſchen Geſetze gebotenen freien Erwerbs der Heiligkeit nur logiſch richtig abgeleitet worden iſt, giebt es doch noch außer dem Geſetze der Freiheit etwas, was die aus dem Geſetze der Freiheit abgeleitete Folgerung beſtätiget, und dieſer Beſtätigungsgrund iſt die materielle Welt überhaupt oder das Daſein einer der

moralischen entgegengesetzten und von ihr verschiedenen Gesetzgebung.

Das praktische Gesetz fodert nämlich, daß Gegenstände der Anwendung des Gesetzes gegeben seien, und so lange das Gesetz nur gelten wird, daß Gegenstände gegeben werden. Die Freiheit fodert ebenfalls eine von der Autonomie verschiedene Gesetzgebung, wo sie dann, zwischen beide Gesetzgebungen gestellt, wovon die eine durch Majestät, die andere (gegenwärtig) durch Lust anzieht, sich als Freiheit in der That bewähren kann. Eine solche von der praktischen Vernunft und der Freiheit gefoderte und von beiden verschiedene Gesetzgebung ist wirklich vorhanden. Was die Physikotheologie und der gesunde Verstand, welcher letztere seinen Glauben auf das Dasein der Welt gründet, ahneten, ließe sich demnach rein a priori darlegen, nämlich daß die materielle Welt und die Anschauung derselben, nicht an sich und in theoretischer Betrachtung, sondern nur in praktischer Rücksicht als ein praktisches Postulat den ursprünglich in unserem Gemüthe begründeten Glauben an Gott beurkunde.

Gründet man hingegen den Glauben an Gott auf das höchste Gut (bonum consummatum), so kann kein anderer Grund außer jenem Princip gegeben werden, weil die Einsicht in die Harmonie der Glückseeligkeit mit Sittlichkeit Allwissenheit erfodert und alle endliche Erkenntniß überschreitet. Wenn der gewöhnli-

che moraliſche Glaubensgrund Harmonie fodert, ſo fodert der aufgeſtellte Disharmonie zweier Geſetzgebungen, aus denen der freie (allmächtige) Wille ſynthetiſch ein Drittes, eine moraliſche Welt, erzeugt. Dieſe Disharmonie läßt ſich nun ſehr gut erkennen. Aber nicht die erkannte materielle Welt für ſich, (abgeſondert von der praktiſchen Foderung) kann das Daſein Gottes beweiſen, ſondern nur in Beziehung auf die praktiſche Foderung des Geſetzes und der Freiheit wird die von der moraliſchen diverſe Geſetzgebung ein Beleg der Realität des praktiſchen Glaubens.

Dieſer neue Weg, wenn er nicht überhaupt irre führt, kann lichter und gangbarer gemacht werden. Da ich meine Ideen aber, um nicht zu weitläuftig zu werden, in kurze Sätze zuſammenfaßte, ſo werde ich nur aus dem Erfolge und einer etwanigen Rückſicht auf dieſelben urtheilen können, ob ſie ſo gefaßt werden, wie ich es wünſche. Dieſe Anmerkung halte ich deßwegen für nöthig, weil ich bemerkt zu haben glaube, daß man bisweilen ohne umſtändliche Gewiſſenhaftigkeit unberühmten Autoren Ungereimtheiten andichtet, ſtatt ſie über die wirklichen zu belehren, hingegen Ungereimtheiten berühmter Männer ſo lange drehet und beſchnitzelt, bis ſich dieſelben nothdürftig fügen und zuſammenreimen.

III.

Ueber die Unmöglichkeit eines erſten abſoluten Grundſatzes der Philoſophie.

Das angelegentlichſte Geſchäft der philoſophirenden Vernunft, ſeit der großen Revolution der Philoſophie durch den Kriticismus, iſt dahin gerichtet, einen abſoluten ſchlechthin in ſich ſelbſt gegründeten oberſten Grundſatz der geſammten Philoſophie, als den erſten Ring in der Kette des philoſophiſchen Wiſſens, ja ſogar, wie einige wollen, der geſammten menſchlichen Erkenntniſſe zu finden. — Ein achtungswerthes Unternehmen, das aber ſchon beim erſten Anblick ſo vielumfaſſend erſcheint, daß wir in gerechtem Mißtrauen gegen die Kräfte der menſchlichen Vernunft die Möglichkeit einer glücklichen Ausführung deſſelben vor der Hand in Zweifel

ziehen, und uns (da die Möglichkeit eines ſolchen Satzes nicht von ſich ſelbſt einleuchtet) die Frage vorlegen müſſen: ob wohl das Auffinden eines oberſten, abſoluten keines ferneren Beweiſes bedürftigen Grundſatzes überhaupt möglich ſei? um der Vernunft die Rechtmäßigkeit ihres Verfahrens entweder zu ſichern, oder, wenn die Frage verneint werden müßte, ihren Anmaßungen Einhalt zu thun.

Die Beantwortung dieſer Frage iſt der Gegenſtand dieſes Verſuchs, der aber keineswegs als eine endliche Entſcheidung, ſondern als das unanmaßliche Gutachten einer Privatperſon angeſehen ſein will.

Der gemeine Menſchenverſtand iſt im Beſitz gewiſſer Ueberzeugungen, die unmittelbar an das Intereſſe des menſchlichen Herzens geknüpft ſind und die er, ohne ſich ſelbſt zu verläugnen, nicht aufgeben kann. Dieſe Ueberzeugungen betreffen die Tugend, das Recht, die Gottheit und Unſterblichkeit. Hierüber iſt der gemeine Menſchenverſtand durchaus einig und der Menſch würde ſich mit dieſen unmittelbaren Ausſprüchen ſeines Herzens — alles andere gleich geſetzt — völlig begnügen können, wenn nicht die Vernunft ſelbſt ihn in dem ruhigen Beſitz dieſer Ueberzeugung ſtörte und das Land der Gefühle zu verlaſſen nöthigte. Die Vernunft kann ſich mit bloßen Gefühlen nicht begnügen, ſie muß Ueberzeugung aus Gründen fodern. Sie iſt vermöge ihrer Natur genöthigt, dieſe Gefühle in Anſpruch zu neh-

men, die Realität der auf dieselben gebauten Urtheile zu bezweifeln, und sie so lang für erträumt zu erklären, bis sie einen strengen Beweis für dieselben gefunden hat. Will nun der menschliche Geist nicht mit sich in Widerspruch gerathen, so muß er die Rechtfertigung dieser Gefühle eben der Vernunft übertragen, die ihre Realität bezweifelt, und die, inwieferne sie die Auflösung jener Probleme zum Zwecke hat, philosophirende Vernunft *) heißt.

Die Auflösung jener Probleme ist aber zu schwierig, die möglichen oder wirklichen Waffen des Skepticismus gegen diese Gefühle zu stark, und das Interesse des menschlichen Herzens an jene Ueberzeugungen zu eng gebunden, als daß die Vernunft ohne große Zurüstungen zu ihrem Ziele gelangen könnte. Diese Zurüstungen, ohne welche sie durchaus keine durchgängig befriedigende Antwort auf jene Probleme des gemeinen Verstandes geben kann, bestehen in nichts geringerem, als in einer Durchforschung des gesammten mensch-

*) „Gründe der Dinge aufsuchen," wie Jakob (in seiner Logik) glaubt; oder „Einheit in das Mannichfaltige der Erkenntnisse bringen," wie Maimon, (S. Baco's neues Organon übersetzt von Bartoldy. Vorrede, S. LXIII) sagt; heißt noch nicht philosophiren, sondern denken. Das philosophische Denken ist eine besondere Art des Denkens und kann sich von dem Denken überhaupt nur durch das Ziel, worauf es gerichtet ist, unterscheiden; und dieses Ziel ist kein anderes als die Auflösung der praktischen Probleme des gemeinen Verstandes.

lichen Gemüths, durch welche allein die Vernunft in Stand geſetzt wird, das Palladium der Menſchheit gegen die Angriffe des Zweifels zu ſchützen.

Die Wiſſenſchaft, deren höchſter Zweck die Beantwortung jener Probleme und deren Gegenſtand der menſchliche Geiſt ſein ſollte, iſt die Philoſophie.

Durch welches principium cognoſcendi gelangen wir nun in der Philoſophie zu einer Erkenntniß? — Erkenntniß überhaupt iſt nur auf zwei Wegen möglich, entweder aus Erfahrung a poſteriori, oder aus dem, was aller Erfahrung vorhergeht, a priori: und die Philoſophie theilt ſich daher in Hinſicht auf ihre Erkenntnißart in empiriſche und reine Philoſophie. Sie iſt empiriſch, wenn ſie ihren Stoff aus der Erfahrung, und rein, wenn ſie ihren Stoff nicht aus der Erfahrung, ſondern a priori ſchöpft.

Wie iſt nun empiriſche Philoſophie als Wiſſenſchaft möglich? — Es kann hier nicht davon die Rede ſein, wie die empiriſche Philoſophie zu ihrem Stoff gelange; denn die Beantwortung dieſer Frage iſt ſchon durch den bloßen Ausdruck: empiriſche Philoſophie, gegeben. Es iſt davon die Rede, wie der empiriſch gegebene Stoff Wiſſenſchaft werden, oder beſſer, die Form der Wiſſenſchaft erhalten könne. — Wiſſenſchaft iſt ein Ganzes mannichfaltiger zur Einheit vereinigter Erkenntniſſe. Das Mannichfaltige der empiriſchen Erkenntniſſe muß daher vereinigt werden. Dies ge-

schieht schon durch Ordnung der Theile oder, mit andern Worten, durch systematische Form. Aber die Vernunft kann sich mit diesem Zusammenhang durch bloße Ordnung der Theile nicht begnügen, sie fodert auch Verknüpfung der Erkenntnisse; und dies ist nur durch einen Causalzusammenhang und dieser nur durch Gründe möglich. Gründe aber sind entweder Erkenntnißgründe oder Erklärungsgründe Erkenntnißgründe sind solche, welche die Erkenntnisse selbst bestimmen, durch welche wir erst zu einer Erkenntniß gelangen; Erklärungsgründe aber sind solche, welche nicht die Erkenntniß selbst, sondern nur das Dasein des Gegenstandes der Erkenntniß bestimmen, d. h. welche den Grund enthalten, warum der Gegenstand als solcher erkannt worden. — Die Sätze der empirischen Philosophie nun haben zum Princip die Erfahrung, sie ist der Grund der Erkenntniß, und was auf diesem Princip beruht, das ist unmittelbar gewiß und dazu bedarf es nicht erst einer mittelbaren Erkenntniß aus Gründen. Die Gründe der empirischen Philosophie müssen daher Erklärungsgründe sein, und das Geschäft des empirischen Philosophen bei Errichtung seiner Wissenschaft besteht darinn, nach Gesetzen der menschlichen Natur zu forschen, von einzelnen Datis der Erfahrung sich zu allgemeinen Gesetzen zu erheben und in der Wissenschaft von diesen Gesetzen wieder herabzusteigen und untergeordnete Data des menschlichen Gemuths zu erklären.

Ganz anders ist es mit der reinen Philosophie bewandt. Hier sind wir ganz von der Erfahrung verlassen.

Es entſteht daher die Frage: wie iſt reine Philoſophie, nicht bloß in Hinſicht auf ihre Form, ſondern auch in Hinſicht auf ihren Stoff möglich?

Da ich auf dem Felde der reinen Philoſophie von der Erfahrung verlaſſen bin, Erfahrung aber allein unmittelbare Erkenntniß gewährt, ſo folgt, daß der Stoff der reinen Philoſophie nur durch eine mittelbare Erkenntniß möglich ſein könne. Mittelbare Erkenntniß iſt nur dadurch möglich, daß das Unbekannte als unter etwas ſchon Bekanntem enthalten gedacht und ihm das in dem Bekannten enthaltene Prädicat, darum weil es unter dem Bekannten enthalten iſt, beigelegt wird. Eine Erkenntniß aber, die aus der Subſumtion des Beſonderen unter das Allgemeine entſpringt, nennen wir eine Erkenntniß durch Schlüſſe. Folglich iſt der Stoff der reinen Philoſophie nur durch Schlüſſe möglich. Jeder Satz der reinen Philoſophie muß daher durch einen andern begründet ſein, dieſer muß wieder in einem höhern und dieſer wieder in einem höhern ſeinen Grund haben, u. ſ. f. Sie geht daher von Folge zum Grunde, von dieſem Grund als Folge wieder zu einem höhern hinauf u. ſ. f. Durch dieſen innern und nothwendigen Zuſammenhang der Erkenntniſſe, wird ſowohl die Form der Wiſſenſchaft, welche in einem Cauſalzuſammenhange beſteht, als auch die Materie derſelben (die Erkenntniß) beſtimmt.

Kann denn aber nun unſer Fortſchreiten von Gründen zu Gründen ins Unendliche gehen? Müſſen wir nicht an ei-

nen Punkt kommen, von dem wir alsdenn ausgehen können, zu einem Satz, der den Grund aller unsrer Gründe und Folgerungen in sich enthält — zu einem Grundsatz? — Und, wenn wir von einem solchen ersten Satze ausgehen müssen, so frägt sich: Kann es einen absoluterſten und schlechthin unbedingten Satz geben, der gar keines Beweises bedarf, in sich selbst gegründet ist, und doch alle Sätze begründet? einen Satz, über welchen hinauszugehen, weder ein Bedürfniß noch eine Möglichkeit vorhanden wäre?

Ein Satz kann, entweder an sich oder in Beziehung auf seine Folge, uns nöthigen über ihn hinauszugehen. An sich: um die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject zu beweisen; in Beziehung auf seine Folge: um die nothwendige Verknüpfung der Folge mit dem Satze selbst zu beweisen. — Es entstehen daher, in Betracht eines obersten Grundsatzes der gesammten Philosophie, die zwei Fragen: Kann es einen Satz geben, der an sich keines Beweises bedürfte? und denn: Kann es einen Satz geben, über den wir nicht in Beziehung auf seine Folge weiter hinausgehen müßten?

Wenn das menschliche Gemüth, in wie ferne uns seine Beschaffenheiten nicht durch ein unmittelbares Bewußtsein bekannt sind, Gegenstand der reinen Philosophie, in der reinen Philosophie aber eine Erkenntniß nur durch Schlüsse möglich ist; so kann der Satz, von dem wir in dieser ausgehen und welchen wir zur Grundlage unsers gesammten

Philoſophirens machen wollen, nichts anders ausdrücken, als ein im Bewußtſein gegebenes Factum, das ſich auf das menſchliche Gemüth bezieht. Denn nur Facta haben unmittelbare Gewißheit. Was nicht als Factum gegeben iſt, muß bewieſen werden. Da nun der oberſte Satz der Philoſophie etwas ausdrücken muß, was unmittelbar gewiß iſt, ſo kann er nichts anders, als ein Factum ausdrücken. — Wenn alſo der Satz, den wir an die Spitze aller Philoſophie ſtellen, etwas unmittelbar gewiſſes (ſei dies nun eine Thatſache, oder eine Thathandlung) ausdrückt, ſo bedurfen wir, um ihn zu beweiſen, keines höhern Satzes; ſeine Wahrheit ſtützt ſich auf das Factum, welches er ausdruckt; und, iſt ſein Innhalt wirklich in dem Bewußtſein gegeben, ſo bedarf es nur einer unbefangnen Reflexion über daſſelbe, um ihn wahr zu finden.

Es läßt ſich daher allerdings behaupten, daß es einen Satz geben könne, der an ſich keines höhern Beweiſes (eines ihn begründenden Urtheils) bedurfe.

„Woher wiſſen wir aber — könnte man einwenden — daß „unſre Reflexion nicht geirrt und das Bewußtſein uns nicht „getäuſcht habe? Wodurch verſichern wir uns denn von der „Richtigkeit unſerer Reflexion? — Durch wiederholte Re„flexion? Aber dieſe kann doch auch wieder irren und wir „können, geblendet durch den hellen Schein der erſten Täu„ſchung, zum zweiten und drittenmal nicht ſehen, was wir „mit ungeblendeten Augen ſehen würden. Um alſo von der

„ſtrengen Gewißheit des Datums, das wir in unſerem „Satze aufſtellen, uns und andere zu überzeugen, „müſſen wir unſern vermeinten oberſten Satz beweiſen, und alſo nach einem höhern ihn begründenden „Satze ſuchen. Dieſer höhere Satz aber muß wieder ein „Factum ausdrücken, der denn ebenfalls, aus denſelben „Gründen, bewieſen werden muß; und ſo in indefinitum.

Allein ich kann mich allerdings von der Richtigkeit eines im Bewußtſein gegebenen Factums überzeugen. Wenn das Factum ſo beſchaffen iſt, daß ich es als nothwendig vorhanden denken muß, daß es mich bei allem Vorſtellen begleitet, daß ich es ſchlechterdings nicht hinwegzudenken vermag, ohne mich ſelbſt als vorſtellend aufzuheben, ſo brauche ich mich nicht erſt durch wiederholte Reflexion, oder durch ein höheres Urtheil von der Wahrheit und Nothwendigkeit dieſes in dem Bewußtſein gegebenen Factums zu überzeugen. Das ſicherſte Kriterium der Wahrheit eines ſolchen Factums beſteht darinn, daß ich es ſchlechterdings nicht aufheben, und ohne Widerſpruch mit mir ſelbſt nicht als nicht vorhanden denken kann.

Ungeachtet wir aber von dieſer Seite einen abſoluterſten Grundſatz der geſammten Philoſophie in Schutz nehmen zu müſſen glauben, ſo wird doch, wie uns dünkt, ohne viele Mühe erhellen, daß ein ſolcher Satz von der andern Seite unmöglich, eine in ihren Gründen vollendete Philoſophie eine bloße Idee, und immerwährendes Fortſchreiten zu höhern Grundſätzen Aufgabe der philoſophirenden Vernunft ſei.

Der Innhalt des oberſten Satzes muß etwas unmittelbar in dem Bewußtſein gegebenes, ein Factum ſein, und der Satz hat zum Zweck, uns in das uns unbekannte Gebiet des menſchlichen Geiſtes hinüberzuführen. Wie iſt aber dies möglich? — Nicht anders, denke ich, als durch das Verhältniß des Bedingten zu der Bedingung. Wir gehen von dem in dem Bewußtſein gegebenen als einer Wirkung, zu dem uns nicht unmittelbar in dem Bewußtſein gegebenen als ſeiner Urſache, von dem Factum als einem Bedingten zu einer beſtimmten Beſchaffenheit des menſchlichen Gemüths als ſeiner Bedingung über. Wir ſchließen: weil dieſes A uns gegeben iſt, ſo muß B ſein; denn wäre B nicht, ſo könnte A nicht ſein. — Wodurch wiſſen wir aber, daß B die Bedingung von A iſt? warum iſt denn unter allen möglichen Bedingungen, nur die Bedingung B diejenige, welche A begründen kann? — Man nehme als Beiſpiel den Reinholdiſchen Satz des Bewußtſeins: Die Vorſtellung wird durch das Subject vom Subject und Object unterſchieden und auf beide bezogen. Dieſer Satz wird als Factum von dem Bewußtſein im Bewußtſein aufgeführt; und daraus wird geſchloſſen, daß Etwas an der Vorſtellung dem Vorſtellenden und Etwas dem Vorgeſtellten angehören müſſe, daß das was dem Subject an der Vorſtellung gehört, die Form, das was dem Object angehört, der Stoff ſei, u. ſ. w. Die Formen des menſchlichen Gemüths und der von außen gegebene Stoff, werden daher als Bedingungen jenes Factums aufgeſtellt. Bei dieſem Schluß aber vermiſſe ich einen Oberſatz. Wo iſt denn

der Grund der Verknüpfung des Bedingten mit dieſer beſtimmten Bedingung? woher weiß ich es denn, daß dieſe beſtimmte Einrichtung des menſchlichen Gemüths Bedingung jenes Factums iſt? kann denn jenes Factum nicht in irgend etwas anderem ſeinen Grund haben? — Daß die Vorſtellung auf das vorſtellende Subject bezogen wird, könnte der Skeptiker ſagen, beweist noch gar nicht, daß an der Vorſtellung etwas dem Subjecte angehört. Geſetzt, Stoff und Form würden von außen her gegeben, ſo könnte dennoch die Vorſtellung auf das Subject bezogen werden. Die Vorſtellung kann ja wohl auch darum auf das Subject bezogen werden, weil ſie ihm gegeben iſt, und es das Subject iſt, welches ſie hat, nicht bloß darum, weil das Subject die Vorſtellung erzeugt hat. Jenes Factum des Bewußtſeins läßt uns daher nicht mit Gewißheit auf dieſe beſtimmte Bedingung ſchließen, oder es muß ein Satz aufgewieſen werden können, der den Oberſatz in dieſem Schluſſe abgiebt, und uns beweist, daß unter allen möglichen Bedingungen nur dieſe Bedingung jenes Factum begründen könne.

Dieſer Art zu zweifeln, hat ſich auch Aenesidëmus gegen Kant bedient. Wenn dieſer von der Nothwendigkeit der Urtheile auf ihren Urſprung a priori ſchließt, ſo ſagt Aenesidemus*): „Wenn uns die Dinge an ſich völlig unbe„kannt ſind, ſo können wir auch durchaus nicht wiſſen, wel„che Beſtimmungen in unſerem Gemüth durch den Einfluß

*) S. 145.

„jener auf daſſelbe hervorgebracht werden können und welche „nicht hervorgebracht werden können. — Woher mag es „alſo wohl apodiktiſch gewiß ſein ſollen, daß die objectiven „uns völlig unbekannten Gegenſtände der Empfindungen, „nicht ſolche Erkenntniſſe erzeugen können, bei denen Noth„wendigkeit vorkommt?" — Aeneſidemus fodert daher zur ſtrengen Gewißheit jener Folgerung einen Satz, der die Nothwendigkeit der Verknüpfung des Bedingten mit der beſtimmten Bedingung begründet und durch den wir allein gewiß ſein können, ob wir in unſerm Schluß von der Bedingung zu dem Bedingten nicht geirrt haben. Der Satz: durch Erfahrung iſt Nothwendigkeit unmöglich; kann dieſer Satz noch nicht ſein. Denn unter allen möglichen Urſachen der Nothwendigkeit eines Urtheils iſt dadurch ja nur die eine Möglichkeit ausgeſchloſſen. Welches iſt der Satz, der mir beweist, daß nur allein das menſchliche Gemüth die einzige unter allen möglichen Urſachen dieſes Datums ſein könne.

Inwieferne alſo der Grundſatz der geſammten Philoſophie ein Factum ausdrücken ſoll, von welchem man auf eine beſtimmte Bedingung dieſes Factums ſchließen will; inſoferne wird dabei immer ein höherer Satz vorausgeſetzt, durch den wir berechtiget werden, von dem Factum, als einem Bedingten gegebenen A auf B als ſeine Bedingung zu ſchließen, und der die Nothwendigkeit der Verknüpfung eines Bedingten mit einer beſtimmten Bedingung begründet.

Mag es immerhin wahr ſein, daß A keines Beweiſes bedarf, darum weil es Factum iſt, ſo bedarf doch die Be-

ziehung dieses A auf B, als seiner Bedingung, eines Beweises. Denn diese ist nicht unmittelbar gewiß, und muß also bewiesen werden. Ein solcher als oberster Grundsatz aufgestellte Satz (der die Bedingung eines Factums — welches eigentlich sein Fundament ist — ausdrückt), ist daher anzusehen als ein Untersatz und Schlußsatz ohne Obersatz und unsre Vernunft selbst nöthigt uns also, weiter hinaufzusteigen und nach diesem Obersatz zu suchen. Bei jedem Satze aber, den wir zum Obersatz in diesem Schlusse erheben wollen, tritt wieder der vorige Fall ein: entweder, er drückt nichts unmittelbar in dem Bewußtsein gegebenes aus; dann ergiebt sich von selbst daß er bewiesen werden muß, indem nur Facta unmittelbare Gewißheit haben können: oder er drückt ein Factum aus; dann kann wieder nur durch das Verhältniß der Bedingung zu dem Bedingten geschlossen werden. Und so ins Unendliche fort.

Wir können also — durch die Vernunft selbst gehindert, die bei einem Schlußsatz, dessen Obersatz nicht bestimmt ist, nicht stehen bleiben kann — unser Aufsteigen zu den Gründen des Wissens nie für vollendet halten.

Zu diesem Argument gegen die Möglichkeit einer in ihren Gründen vollendeten Philosophie kommt noch eins, das der Geist des Kriticismus selbst darbietet. Es ist folgendes, hergenommen aus der Kantischen Theorie der Ideen.

Die Vernunft ist das Vermögen zu begreifen, so wie der Verstand das Vermögen zu denken. Ihr Vermögen

beſteht alſo darinn ſich das Gegründete im Zuſammenhang mit ſeinem Grund, das Bedingte im Zuſammenhang mit ſeiner Bedingung vorzuſtellen. Kraft dieſes Vermögens iſt ſie im Beſitz der Ideen des Unbedingten, die ſie als Principien alles Begreifens an die Spitze des Bedingten ſetzt. Dieſe Ideen ſind aber nicht conſtitutive Principien, ſondern lediglich Vorausſetzungen der Vernunft zur Regulirung ihres Gebrauchs. So iſt die Idee der abſoluten Subſtanz eine Vorausſetzung der reinen Vernunft, als ein ſubjectives Princip ihres Forſchens, durch das ſie ſich alle Accidenzen in einem letzten, das nicht wieder Accidenz, ſondern ſchlechthin Subject iſt, gegründet denkt, und es ſich dadurch zur Aufgabe macht, den durch dieſe Ideen vorgehaltenen Gegenſtand zu ſuchen, ins Unendliche oder in eine unbeſtimmte Reihe aufwärts zu ihm fortzuſchreiten und ſo die Sphäre ihrer Erkenntniſſe zu erweitern. Und ſo alle Ideen der reinen Vernunft.

Alle Erkenntniſſe aus Gründen ſind bedingt. Die Vernunft muß ſich daher vermöge ihrer Natur, zur Regulirung ihres Gebrauchs in Aufſuchung der Gründe der Erkenntniß, die ganze Reihe der Erkenntniſſe als bedingt durch eine unbedingte Erkenntniß denken. Dieſe Idee der unbedingten Erkenntniß nun iſt die Idee der abſoluten Urſache, angewendet auf ein Mannichfaltiges der Erkenntniſſe, welche, als das Unbedingte der durch ſie bedingten Erkenntniſſe, in wie ferne ſie als in einem Satz ausgedrückt gedacht wird, Grundſatz heißt, und als unbedingte Erkennt-

niß als durch nichts höheres bedingt, sondern als der Schlußstein des ganzen Systems bedingter Erkenntnisse gedacht werden muß. Alle Ideen des Unbedingten aber sind nichts weiter als regulative Principien; subjective Principien der Vernunft zur Regulirung ihres Gebrauchs. Also auch die Idee der unbedingten Erkenntniß. Durch sie denkt sich die Vernunft die Reihe der bedingten Erkenntnisse geschlossen, und durch diese Idee, als einer subjectiven Voraussetzung, wird ihr Gebrauch in Aufsuchung der Gründe der Erkenntnisse regulirt. Vermöge dieser Idee soll die Vernunft in der Reihe der Erkenntnisse immer fortschreiten; sie soll nach einer unbedingten Erkenntniß suchen, als wenn wirklich eine solche zu finden wäre d. h. sie soll von Bedingungen zu Bedingungen von Gründen zu Gründen im unendlichen Regressus sich erheben. — So wie also die Ideen des Unbedingten nur ein Regulativ der Vernunft sind in der Naturforschung, so ist die Idee eines unbedingten Grundes nur ein Regulativ der Vernunft bei Errichtung der Wissenschaft.

Hieraus ergeben sich nun folgende Resultate:

1) Ein unbedingter Grundsatz hat als Idee betrachtet Realität; aber diese Idee kann nie realisirt werden und ist bloß von regulativem Gebrauch. Daher kann

2) Die Vernunft in Aufsuchung eines obersten Grundsatzes niemals zum Ziele kommen, sie kann niemals in der Reihe der Erkenntnisse zu einem unbedingten Satz ge-

langen; — ihr Ziel iſt unendlich und kann nie erreicht werden. Sie muß immer zur Wiſſenſchaft fortſchreiten und ſie verläugnet ſich ſelbſt, wenn ſie auf einem Punkt, als auf der letzten Gränze, ſtehen bleiben will. Ewig fortzuſchreiten iſt die Aufgabe, die ihr die Idee der unbedingten Erkenntniß vorlegt.

3) Durch die kritiſche Philoſophie wird ein oberſter in ſich ſelbſt gegründeter Grundſatz ſchlechterdings unmöglich gemacht und eine Philoſophie, die ſich kritiſche Philoſophie nennt und auf einen oberſten, abſoluten Satz gegründet zu ſein vorgiebt, widerſpricht ſich ſelbſt und hört auf kritiſche Philoſophie zu ſein.

Aber wie ſteht es denn nun mit der Würde und der Wahrheit der Philoſophie? Welch eine Wiſſenſchaft, die niemals auf feſte Gründe geſtützt werden, bei welcher der menſchliche Geiſt nie zur Ruhe kommen, bei der er immer nur ringen, aber nichts erringen kann! Wie dürfen wir das Heiligſte, was wir kennen, ihrem Schutze anvertrauen; ihr, die keinen ſichern Ort kennt, wo ſie ſich anbauen, keinen feſten Stein, den ſie zum Grunde ihres Gebäudes legen könnte?

Freilich ſcheint beim erſten Anblick das Daſein oder Nichtdaſein der Philoſophie und mit ihr das Wohl oder Wehe der Menſchheit auf dem Daſein oder Nichtdaſein, der Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines unbedingten Grund-

ſatzes zu beruhen. Aber genau die Sache unterſucht findet es ſich anders. — Auch dann iſt Wahrheit in der Philoſophie zu finden, wenn ſie ſchon auf mathematiſche Gewißheit keinen Anſpruch machen kann; auch dann kann die Tugend, das Recht, die Gottheit und Unſterblichkeit von ihr in Schutz genommen, und dadurch ihre erhabene Beſtimmung erreicht werden, wenn ſie ſchon in ihren letzten Gründen nie vollendet und das Fortſchreiten zur Wiſſenſchaft (in wie ferne man darunter das Aufſuchen eines unbedingten Satzes verſteht) nie beendet werden kann. — Den Beweis für dieſe Behauptung vorzulegen, wird mir zu einer andern Zeit erlaubt ſein.

Was die Würde der philoſophirenden Vernunft betrifft, ſo bin ich meines Ortes überzeugt, daß ſie, weit entfernt dadurch geſchmälert zu werden, vielmehr erhöhet wird. Der Geiſt fühlt ſich erhoben bei dem Gedanken, daß die philoſophirende Vernunft von einer Stufe zur andern ſich erheben wird, und ein Ziel hat, das, wie ſie ſelbſt, unendlich iſt.

IV.

Literarische Anzeigen.

Uebersicht des Vorzüglichsten, was für die Geschichte der Philosophie seit 1780 geleistet worden.

Einleitung.

Wenn man den ganzen Umfang der Geschichte der Philosophie durchläuft, und die mannichfaltigen philosophischen Versuche und Systeme mit Aufmerksamkeit betrachtet und gegen einander stellt, so bemerkt man bald, daß sie bei aller Verschiedenheit doch etwas Gemeinschaftliches haben. Es dringt sich bei diesen Betrachtungen unwiderstehlich der Gedanke auf, daß allen jenen mannichfaltigen, noch so sehr von einander abweichenden Bemühungen und Resultaten der Denker Eine Idee müsse zum Grunde gelegen haben, ungeachtet sie auf

sehr verschiedene Art angedeutet, ausgedrückt und bearbeitet wurde. Alle Philosophen waren mehr oder weniger überzeugt, daß sie ein System der Philosophie zu Stande gebracht, oder doch dazu einen Beitrag geliefert hätten, und nur dieser Gedanke, verbunden mit dem Wunsche, auf diesem Wege gewisse nothwendige Zwecke der Vernunft und der Menschheit zu realisiren, konnte ihnen Reiz zum fortgesetzten Denken und Ersatz für die Mühe und vielen Aufopferungen geben, die sie für jenen Zweck verwendet hatten; eine Ueberzeugung, welche auch selbst die Skeptiker hatten, die nicht die Möglichkeit einer einst zu hoffenden Wissenschaft der Philosophie bezweifelten, sondern nur die stolze Anmaßung in Schranken hielten und dem Untersuchungsgeist immer neue Beschäftigung gaben, um ihn vor Trägheit zu bewahren, und zu verhindern, daß man sich nicht zu bald im Besitz der Wissenschaft wähnte, welche die Dogmatiker zu realisiren suchten.

Dieses Gemeinschaftliche, die Idee, welche allen philosophischen Denkern vorschwebte, und die bei allen ihren Zurüstungen und Bearbeitungen hindurchblickt, ist: eine Wissenschaft von den Gesetzen und Gründen der Natur in und außer uns zu Stande zu bringen. Alle Philosophen arbeiteten dahin, nach dem Maaß ihrer entwickelten geistigen Kräfte, der in ihrem Zeitalter vorhandenen Cultur und des schon bearbeiteten Stoffes, in dem Verhältniß, als sie die systematische Erkenntniß überhaupt oder in einzelnen Theilen mehr oder weniger als Bedürfniß fühlten. Hieraus giengen verschiedene Philosopheme und Systeme hervor. Denn man dachte sich die Idee jener Wissenschaft nicht auf einerlei Art, mit denselben Merkmalen und demselben Grade der Deutlichkeit; man gieng nicht von einerlei Principien aus, und befolgte nicht immer eben die-

selbe Methode. Daraus läßt sich die Verschiedenheit der Bearbeitungen der Philosophie sowohl in Rücksicht auf den Umfang und Innhalt, als auch in Ansehung der formellen Beschaffenheit oder des wissenschaftlichen Werths erklären.

Die Geschichte der Philosophie hat den Zweck, das Veränderliche der geleisteten Bearbeitung der Philosophie in Beziehung auf das Unveränderliche, oder die Schritte der philosophirenden Vernunft zur Wissenschaft in der Idee darzustellen. Diese Erklärung von dem Begriff der Geschichte der Philosophie — die ich übrigens keinesweges für eine vollständige Erörterung ausgebe — unterscheidet sie nicht nur von andern Arten der Geschichte, sondern setzt uns auch in den Stand, die Erfoderniſſe zu entwickeln, welche in ihr bei der Geschichtforschung und Darstellung vorausgesetzt werden, wenn sie ihrem Zweck entsprechen sollen. Diese Foderungen sind theils allgemeine, welche die Geschichte der Philosophie mit jeder Art der Geschichte gemein hat, theils eigenthümliche, die nur allein sie angehen.

Ich könnte hier die erstere Art der Foderungen als bekannt voraussetzen, wenn man nicht in unsern Zeiten auch von einer Geschichte der Philosophie a priori hie und da gesprochen hätte. Da schon der Ausdruck zwei Begriffe enthält, die sich einander aufheben, so kann man dabei unmöglich den Begriff Geschichte in seiner strengen Bedeutung genommen haben. Es ist wahr, man kann schon a priori gewisse Arten und Methoden der Philosophie bestimmen, man kann ein System, ohne die Data dazu aus der Geschichte zu nehmen, nach seinen Gründen und Folgen, und vielleicht consequenter als der Erfinder desselben gethan hat, entwickeln, es ist auch für einen Geschichtschreiber der Philo-

sophie sehr nützlich und belehrend, wenn er sich schon im voraus mit den möglichen Fortschritten und Abwegen der philosophirenden Vernunft bekannt macht, und sich so viele Ansichten als möglich von den Aufgaben der Vernunft und derer Auflösung zu verschaffen sucht. Bei allem dem aber ist doch das keine Geschichte der Philosophie, wenn man nicht willkürlich den Sprachgebrauch verändern will, sondern nur, eine Darstellung der philosophischen Systeme, insoferne sie möglich sind, unabgesehen auf ihre Wirklichkeit. Die Geschichte setzt gewisse Data voraus, die man nur in den Denkmälern der Zeit suchen und finden nicht erfinden kann, und sie stellt Begebenheiten dar, wie sie in der Zeit mit einander oder nach einander wirklich geworden sind, welche nach ihrer ganzen Individualität der menschliche Verstand sich nicht geben, sondern nur beurtheilen kann.

Die erste Foderung an die Geschichte der Philosophie ist also, sie muß nur dasjenige aufnehmen, was in der Zeit geschehen ist, Facta, Begebenheiten und was mit diesen im Zusammenhange steht. Das erste macht ihren unmittelbaren, das zweite ihren mittelbaren Stoff aus. — Diese Thatsachen müssen, wie sie in der Zeit bestimmt sind, dargestellt werden. Dies ist die zweite Foderung, welche die Form ihrer Darstellung als einer Geschichte bestimmt.

Die nähere Bestimmung der Geschichte der Philosophie ergiebt sich aus der Betrachtung ihres Gegenstandes. Denn jede Geschichte erhält von dem Stoffe, den sie behandelt, gewisse Bestimmungen. Alles was sich auf die Idee der Philosophie als Wissenschaft und ihre Realisirung bezieht, muß in dieser Geschichte eine Stelle finden. Dieses zur Beurtheilug ihres Innhalts. Alles was Denker von jeher für die Philosophie gedacht haben; jeder Beitrag, den

sie zur Wissenschaft von den Gesetzen und Gründen der Natur in und außer uns absichtlich lieferten; und was nur irgend eine Beziehung darauf hat, was mit jenen absichtlichen Versuchen im Zusammenhang steht: muß in den Innbegriff der Geschichte der Philosophie aufgenommen werden. Das erste nur macht im strengen Sinne den Hauptstoff derselben aus; denn sie soll Rechenschaft geben, was und wie man philosophirt d. h. absichtlich für die Philosophie gedacht, über Gegenstände entschieden, gezweifelt, untersucht hat. Allein die Denker giengen oft von Voraussetzungen aus, die sie nicht erwiesen, sie verbanden in ihrem Räsonnement mit deutlichen Gedanken auch unentwickelte Begriffe und Sätze, Hypothesen und Meinungen; alles dieses hatte auf den Gang ihrer Untersuchung und überhaupt auf die Fortschritte der Philosophie großen Einfluß, und kann daher nicht übergangen werden. *)

Aller Stoff muß, um eine Stelle in der Geschichte der Philosophie zu verdienen, einen philosophischen Charakter haben, d. h. er muß auf Gründen der Vernunft beruhen oder sich auf solche zurückführen lassen. Philosophisch nämlich ist etwas theils seinem Innhalte, theils seiner Form nach: jenes, wenn es den Inbegriff einer philosophischen Wissenschaft vermehren, oder mit andern nach Grundsätzen der Vernunft abgeleiteten und verbundenen Sätzen sich als Grund vereinigen läßt, ohne daß es schon an sich philosophisch ab-

*) Aus diesem Grunde kann ich Hrn Fülleborn und andern nicht beistimmen, wenn sie alles, was bloß Meinung und nicht aus deutlich gedachten Gründen abgeleitet ist, aus der Geschichte der Philosophie verweisen. Man sehe das fünfte Stück von den Beiträgen zur Gesch. der Philos. S. 201.

geleitet oder begründet ist: dieses, wenn es aus Grundsätzen nach den Gesetzen des Denkens abgeleitet wurde.

Die Materialien, welche den Innhalt der Geschichte der Philosophie ausmachen, sind daher von gedoppelter Art; sie betreffen theils den Stoff, theils die Form des Philosophirens. Zu jenem gehören alle die verschiedenen Begriffe Grund- Lehr- und Folgesätze Hypothesen Meinungen, die man zu verschiedenen Zeiten erfand, dachte, entwickelte oder voraussetzte, um ein ganzes System der Philosophie oder einen einzelnen Theil derselben zu Stande zu bringen: zu dieser nicht nur die Verbindung derselben zu einem Ganzen, die Art der Begründung und Ableitung, sondern auch die mehr oder weniger entwickelte Idee von dem Gegenstand, Umfang, Innhalt, Form und Zweck der Philosophie. Auf eben diese Art stellt der Geschichtschreiber auch einzelne philosophische Systeme und Lehrgebäude dar.

Alle diese Materialien müssen verbunden und als ein zusammenhangendes Ganze dargestellt werden, wenn aus ihnen eine Geschichte der Philosophie werden soll. In dieser bestimmten Art der Verbindung und Darstellung besteht ihre charakteristische Form. — Wir haben schon oben gezeigt, daß sie nach ihrer Gleichzeitigkeit und Aufeinanderfolge geordnet werden müssen. Dieses thut aber auch schon der Annalist, der Chronikenschreiber, ohne daß daraus schon eine Geschichte hervorgeht. Der Geschichtschreiber muß weiter gehen und in das Mannichfaltige, das er bearbeitet, Einheit und Zusammenhang bringen, der in den einzelnen Thatsachen nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern nur durch Reflexion entdeckt werden kann.

Alle Begebenheiten und Thatsachen der Geschichte der Philosophie können nach einem dreifachen Gesichtspunkt betrachtet werden, insoferne sie erstens als bloße Begebenheiten, zweitens als Producte des Denkvermogens und endlich drittens als Mittel zu einem Zweck im Zusammenhang stehen. Das erste ist der geschichtliche, das zweite der pragmatische, das dritte der kritische Gesichtspunkt.

Nach dem ersten, historischen, Gesichtspunkt werden die Begebenheiten in ihrem äußern Zusammenhange betrachtet. Die philosophischen Systeme, Theorieen u. s. w. stehen in mannichfaltiger Verbindung mit einander. Das eine wurde durch das andere veranlaßt, bestimmt, verändert, verdrängt; es gab den Denkern der folgenden Zeit Stoff, Grundsätze, Ansichten und Gesichtspunkte für ihre Untersuchungen. Dieser Zusammenhang ist bald einleuchtender, bald versteckter; zuweilen läßt er sich gar nicht entdecken, weil Denker unabhängig von dem, was andere vor ihnen gedacht hatten, den Gang ihrer Untersuchung verfolgen konnten. Er ist daher nur ein Gesichtspunkt für den Geschichtsforscher, nach welchem er untersuchen, forschen und ordnen soll. Da aber die Thatsachen der philosophirenden Vernunft nicht nur unter einander, sondern auch mit allem Localen und Temporellen, mit den Verfassungen, Charakteren, Religionen der Völker, kurz mit allen andern Datis der Geschichte in Verbindung und Wechselwirkung stehen können, so kann jener Gesichtspunkt gar sehr erweitert werden. In einer vollständigen Geschichte muß allerdings auch Rücksicht auf diesen Zusammenhang genommen werden, der zu interessanten Betrachtungen Anlaß giebt, und die Geschichte der Philosophie mit der Menschengeschichte in Verbindung setzt. Hingegen darf aber auch darüber nicht der eigentliche wichtigere Theil der Geschichte, die Dar-

stellung der Veränderungen der Philosophie als Wissenschaft vernachläßiget werden.

Wichtiger ist daher der pragmatische Gesichtspunkt, nach welchem die Data dieser Geschichte als Producte des menschlichen Geistes und insbesondere der Denkkraft betrachtet, und auf ihre wahren innern Gründe zurückgeführt werden. Alles Philosophiren entspringt aus einem Bedürfniß des Geistes, und strebt nach einem Zweck, der in der Vernunft gegründet ist. Alle Aufgaben der Philosophie, alle Versuche sie aufzulösen, das Bestreben, Begriffe zu bilden und zu entwickeln, in Sätze zu verbinden, und diese Grundsätzen unterzuordnen, um dadurch einen Gegenstand vollständig zu denken, das alles erfolgt nach den Gesetzen des menschlichen Geistes. Sie werden freilich nicht immer vollständig befolgt, weil sie nicht allezeit vollständig und rein erkannt werden; aber sie sind doch allezeit, wenn gleich in minderm Grade, bei dem Denken wirksam. Hier also müssen die Gründe von den verschiedenen Systemen und Behauptungen der Philosophen aufgesucht; hieraus die allmählige Entwickelung und die fortschreitende Cultur erklärt werden. Nur diejenige Geschichte verdient den Namen der pragmatischen, welche nicht bei den Gegenständen, welche die philosophirende Vernunft zuerst auffaßte, stehen bleibt, sondern durch den äußern Stoff und die Einkleidung der Philosopheme hindurchdringt, das wesentliche von dem zufälligen, das unveränderliche von dem veränderlichen trennt, den reinen Gehalt herausfindet, und aus der Natur des menschlichen Geistes die Gesetze und Zwecke darstellt, aus welchen sich die Form und Tendenz der einzelnen Philosophieen erklären läßt.

Der kritische Gesichtspunkt endlich betrachtet alle diese Philosopheme und Systeme in Beziehung auf die

Idee einer Philosophie als Wissenschaft. Er vereiniget die beiden vorigen und setzt den Geschichtschreiber in den Stand, die Geschichte als ein zusammenhangendes Ganze vorzutragen. Dieses kann nur dadurch geschehen, daß er kein philosophisches System als eine vollendete Philosophie zum Grunde legt, sondern jedes nur als einen Versuch jene Idee zu realisiren betrachtet, und in dieser Rücksicht alle zusammenfaßt und beurtheilt. Diese Beurtheilung kann und darf, wenn sie nicht einseitig und parteiisch sein soll, nicht auf materialen sondern muß bloß auf formalen Gründen beruhen. Jedes Philosophem muß nämlich in formaler Rücksicht auf dreifache Art beurtheilt werden: an sich; in Rücksicht auf das Object; und in Beziehung auf den formalen Zweck. In der ersten Rücksicht: ob es mit sich selbst einstimmig sei oder sich widerspreche; in der zweiten: ob es Einsicht in das Object oder nur subjective Bestimmungen von demselben verspreche, ob diese Ansprüche rechtmäßig seien, und worauf sie sich gründen; und endlich in der dritten: was die Philosophie dadurch der Form oder dem Innhalte nach gewonnen habe.

Dieses sind die Gesichtspunkte, welche den Geschichtsforscher und Geschichtschreiber der Philosophie leiten müssen. Eine Geschichte, in welcher alle Thatsachen der philosophirenden Vernunft vollständig gesammelt, treu und im Zusammenhange nach den obigen drei Gesichtspunkten geordnet und auf die Art dargestellt sind, daß das Streben der Vernunft, sich ein eigenes Gebiet zu verschaffen und es nach Principien anzuordnen, neben allem Zufälligen und Veränderlichen, klar vor Augen gelegt wird, ist selbst nur ein Ideal, welches noch nie realisirt ist, auch vielleicht nie vollkommen realisirt werden kann. Aber ein Ideal leistet uns hier, wie in andern Fällen, den wichtigen Vortheil, daß wir durch dasselbe deutlicher einsehen, was geschehen muß, und richtiger beurtheilen,

was geschehen ist. Es ist einleuchtend, daß man sich diesem Ideal nur nach und nach annähern kann, nachdem viele Versuche und Vorarbeiten im Einzelnen vorhergegangen sind. Hieher gehört z. B. die kritische und philologische Bearbeitung der alten Denkmäler der Philosophie, oder andere Werke, worinn Data zur Geschichte vorkommen, die bloße Sammlung des in ihnen enthaltenen Stoffes, zweckmäßige Lebensbeschreibungen der Philosophen, Darstellungen einzelner Systeme, Bearbeitungen einzelner Theile der Geschichte, z. B. einzelner Lehren und Schulen.

Die Geschichte der Philosophie ist in den neuesten Zeiten mit ungemeinem Eifer und mit glücklichem Erfolg bearbeitet worden, seitdem Männer von großen Talenten und Kenntnissen den Ton angegeben, und durch ihre Arbeiten gezeigt haben, wie viel dem Sammler und dem Forscher, selbst nach Bruckers weitläuftigem Werke, noch übrig gelassen sei, und Garve in seiner Abhandlung de ratione scribendi historiam philosophiae so treffliche Winke für die Bearbeitung dieser Art der Geschichte gegeben hat. Die kritische Philosophie, deren Erscheinung für das ganze Gebiet des menschlichen Wissens so wichtig war, fängt auch jetzt schon an, einen wohlthätigen Einfluß besonders für die formelle Einrichtung der Geschichte der Philosophie zu äußern.

Wir wollen jetzt eine gedrängte Uebersicht von dem geben, was, seit jener Revolution, in der Geschichte der Philosophie geleistet worden ist. Die oben aufgestellten Grundsätze von dem Begriff und den Foderungen an eine Geschichte der Philosophie werden uns hier dazu dienen, um den Werth der Arbeiten in diesem Fache zu beurtheilen.

Es versteht sich ohne unser Erinnern, daß nur die beträchtlichen Schriften, nicht alle kleine unbedeutende angezeigt werden, und daß wir bei ihrer Beurtheilung nicht in das Detail, welches den Recensionen muß überlassen werden, eingehen können.

Um aber den Ueberblick zu erleichtern, müssen wir die Schriften unter gewisse Classen ordnen. Wir machen den Anfang mit den

I. Einleitenden Schriften und Abhandlungen.

a) Ueber den Begriff der Geschichte der Philosophie.

Es ist eine unläugbare Thatsache, daß man sich zu keiner Zeit mehr mit der Untersuchung über den Begriff, den Umfang und die Methode dieser Geschichte beschäftiget hat, als in der Periode, die wir zur Uebersicht vor uns haben; welches unstreitig eine unmittelbare Folge von dem Einfluß des kritischen Geistes ist. So wie durch diesen die Fragen: was ist die Philosophie? welches sind ihre Principien und ihre Gränzen? ein neues Interesse erhielten, und alle berühmte Denker sich beeiferten ihre Beantwortung, wo nicht nach allen Momenten zu geben, doch vorzubereiten, so verbreitete sich dieser Untersuchungsgeist auch über die Bestimmung des Begriffs und der Gränzen der Geschichte dieser Wissenschaft. Beide Begriffe stehen im Zusammenhange. Je mehr der eine entwickelt wird, desto deutlicher kann der zweite in seine Merkmale zerlegt werden. Je mehrere oder wenigere Merkmale in den ersten aufgenommen werden, desto weiter oder enger werden die Gränzen der Geschichte desselben gezogen.

Wie nothwendig aber diese Bestimmung des Begriffs der Geschichte der Philosophie war, davon wird man sich sogleich überzeugen, wenn man nur einen Blick auf einige neuere Compendien wirft. Meiners giebt gar keine Erklärung, was er unter Geschichte der Philosophie verstehe, sondern sagt nur, doch ohne alle Principien, was nicht in dieselbe gehöre. Wie unbestimmt ist nicht noch immer der Begriff, den Gurlitt zum Grunde legt: „Geschichte der Philoso„phie ist ein chronologisch und systematisch geordneter Inn„begriff der Veränderungen, welche diejenigen Begriffe und „Kenntnisse über den Menschen, die Welt und die Gottheit, „die den Innhalt der Philosophie ausmachen, von den älte„sten bis auf unsere Zeiten erlitten haben.“ So schwankend und unvollkommen auch diese und andere Begriffe der Art waren, *) so waren sie doch ein Beweis, daß man das Bedürfniß einer Propädeutik der Geschichte zu fühlen anfieng.

Man wählte dazu eine gedoppelte Methode. Einige Schriftsteller sahen die Bestimmung des Begriffs für die Hauptsache an, und leiteten aus demselben den Umfang, Innhalt und die Methodik derselben ab. Andere suchten diese unabhängig von dem Begriff zu bestimmen. Den letztern Weg betrat

1) Tiedemann, in der Vorrede zu dem Geist der speculativen Philosophie. Er konnte den Begriff der Geschichte der Philosophie nicht vollständig, ohne einen Begriff der Philosophie, entwickeln; den letzteren aufzustellen wagte er aber nicht, weil noch kein allgemeingültiger gefunden sei, und zählte daher nur die einzelnen Theile

*) Eine Kritik derselben findet man in Goeß Abhandlung über den Begriff der Geschichte der Philosophie, Erlangen 1794.

der speculativen Philosophie auf, deren Veränderungen er darstellen will. Es ist unstreitig, daß er durch dieses Verfahren eine Schwierigkeit umgieng, welche darinn besteht, daß man von einer Geschichte Unparteilichkeit fodert, und diese nicht wohl erreicht werden kann, wenn man einen gewissen Begriff der Wissenschaft zum Grunde legt, über den sich die Denker noch nicht vereiniget haben, und sich dadurch für eine Partei erklärt. Auf der andern Seite aber ist der Vortheil, den man dadurch erhält, so gar groß nicht, und wird von den Nachtheilen, die daraus entspringen, überwogen. Durch diese Vorsicht allein ist Parteilichkeit und Anhänglichkeit an eine Philosophie noch nicht ganz verbannt, und sie kann sich desto eher in die Darstellung einmischen, je weniger man sich Grundsätze für die Behandlung der Geschichte festgesetzt hat. Denn woher will man die Gesichtspunkte zur Aufsuchung der Thatsachen und die Grundsätze zur Beurtheilung derselben nehmen? Es bleibt für den kritischen Theil der Geschichte nur die Anwendung der allgemeinen logischen Gesetze und Regeln übrig, welche aber nach unsrer obigen Darstellung nicht auslangen. ‚Und wie kann man den Umfang und den Innhalt der Geschichte bestimmen? Es bleibt alles der Willkür des Geschichtschreibers und dem Zufall überlassen, ob er so glücklich ist die Gränzen richtig zu treffen oder nicht.

Zweckmäßiger ist daher unstreitig das Verfahren derjenigen, welche von der Bestimmung des Begriffs ausgehen, und die Merkmale desselben von dem Begriff der Philosophie ableiten. Den ersten Versuch dieser Art hat man

2) Reinhold zu verdanken. Er zeigte in seiner Abhandlung über den Begriff der Geschichte der Philosophie. (in Fülleborns Beiträgen, Züllichau und Freistadt 1791, im 1sten Stück) sehr einleuchtend, daß dieser Begriff

einen deutlichen Begriff von der Wissenschaft, welche ihr Object ausmacht, voraussetze, und daß von diesem die Merkmale abzuleiten seien, wodurch die Geschichte der Philosophie an sich gedacht, und von andern verwandten Arten der Geschichte unterschieden werden müsse. Wenn auch sein Begriff von Philosophie noch manchem Tadel ausgesetzt sein sollte (worinn er vielleicht einerlei Schicksal mit andern Nachfolgern hat) so ist doch das schon Verdienst, daß er auf die einzig richtige und die fruchtbarste Quelle, aus welcher der Begriff der Geschichte der Philosophie bestimmt werden muß, aufmerksam gemacht hat.

3) Aus eben dieser Quelle schöpften zwei junge talentvolle Männer, Fülleborn und Goeß, in den angeführten Schriften. Freilich hat auch diese Methode ihr Nachtheiliges. So lange noch nicht der einzig richtige Begriff der Philosophie völlig rein und vollständig aufgefunden ist, so kann es nicht fehlen, man wird in den Begriff der Geschichte der Philosophie zu wenig oder zu viele Merkmale aufnehmen, und ihren Umfang zu sehr entweder verengern oder erweitern. Daß der Reinholdische Begriff diesen Fehler hat, ist schon von Goeß gezeigt worden. Aber der Begriff, den dieser zur Berichtigung derselben gegeben hat, ist, wie uns scheint, um nichts besser, weil durch ihn die Mathematik in das Gebiet der Geschichte der Philosophie mit hineingezogen wird. Er sagt nämlich: „Geschichte der Philosophie ist der dargestellte Innbegriff der Veränderungen, welche die Wissenschaft der nothwendigen und allgemeingültigen Formen, Regeln und Principien der ursprünglichen Vermögen des menschlichen Geistes, und aller derjenigen Dinge, die durch jene bestimmt sind, vom Anfang bis auf unsre Zeiten erlitten hat.“ Wir haben vorzüglich diesen Begriff

angeführt, weil sein Urheber alle vorigen Versuche benutzt hat, ihn vollkommner zu fassen.

Wenn also gleich auf diesem Wege noch kein befriedigender Begriff gefunden ist, so ist doch diese Methode, ihn zu suchen, nicht unfruchtbar geblieben. Reinhold, Fülleborn und Goeß kamen dadurch auf Merkmale, wodurch die Geschichte der Philosophie sich von der Geschichte der Menschheit, des menschlichen Geistes und Verstandes, der Wissenschaften, der Literärgeschichte und Biographie der Philosophen unterscheidet; wodurch die Theorie derselben unstreitig viel gewonnen hat.

4) Fülleborn entwickelte in einzelnen Abhandlungen mehrere Punkte, welche in eine Theorie der Geschichte der Philosophie gehören. (Z. B. Ueber den Anfang der Geschichte; über die Behandlung der ältesten griechischen Philosophie; vorzüglich in der Abhandlung über die Frage: Was heißt den Geist einer Philosophie darstellen? Auch Tiedemann hat mit seinem bekannten Scharfsinn sehr viel Lehrreiches über die Bearbeitung derselben in der angeführten Vorrede gesagt. Doch ist das noch zu allgemein; was er sagt, paßt mit wenigen Veränderungen auf die Geschichte jeder andern Wissenschaft. Er betrachtet nicht das Eigenthümliche dieser Geschichte, welches in dem Charakter ihres Gegenstandes liegt, sondern giebt nur die allgemeinen Erfoderniße an, welche sie mit jeder andern Geschichte einer Wissenschaft gemein hat. Von dieser Seite befriedigt er nicht ganz. Er fodert mit Recht, daß die Geschichte pragmatisch sein soll; aber er rechnet nicht mehr dazu, als daß sie jederzeit bemerke, wie und aus welchen vorhergehenden Begriffen und Grundsätzen sich neue Begriffe und Grund-

sätze mit neuen Folgerungen erzeugt haben, und es scheint ihm gar nicht einzufallen, daß alle diese Begriffe und Grundsätze noch eine höhere allgemeinere Quelle in dem menschlichen Geiste haben. Viel tiefer dringt hier Fülleborn ein, indem er zeigt, daß nur derjenige Geschichtschreiber auf den Titel eines praamatischen Anspruch machen könne, der alle Begebenheiten auf ihre wahren Gründe, auf die Gesetze des menschlichen Geistes zurückführt. Jener Zusammenhang der Begebenheiten unter sich darf freilich auch nicht übersehen, er muß aber jenem untergeordnet werden. Sehr richtig bemerkt auch Tiedemann den Einfluß der Cultur, Regierungsform, Religion, der Verfassungen und politischen Ereignisse, auf den Ideengang jedes einzelnen Philosophen, und fodert mit Recht, daß in der Geschichte der Philosophie darauf Rücksicht genommen werde. Da aber diese Thatsachen nicht in den Bezirk der Geschichte der Philosophie selbst gehören, so ist es schon genug, wenn sie als Bemerkungen in dieselbe eingeschaltet werden, ohne durch eine zusammenhangende Erzählung die Aufmerksamkeit von dem Hauptgegenstande abzuziehen, und den Gang der Geschichte zu unterbrechen.

b) Ueber die Quellen zur Geschichte der Philosophie.

Die Geschichte der Philosophie beruhet als Geschichte zum Theil auf Urkunden und Quellen. Die Theorie muß diese aufzählen, ihren Werth und Zuverläßigkeit kritisch untersuchen, und zeigen, wie sie gebraucht werden müssen. Diese Quellen sind theils die Schriften der Philosophen selbst, theils andre literarische Werke. Hier ist noch eine große Lücke.

Wir haben noch einzelne Beiträge

1) von Meiners, Ueber die Quellen der pythagoräischen Philosophie und

2) von Tiedemann, Ueber die Zuverläßigkeit des Aristoteles als Quelle für die älteste Geschichte. Der letztere Punkt ist noch nicht einmal ins Reine gebracht. Ungeachtet der trefflichen Apologie für dessen Glaubwürdigkeit (in der Vorrede zum Ersten Band des Geistes der speculativen Philosophie) sind noch viele Zweifel unbeantwortet geblieben, und die ganze Sache läßt sich noch von einer andern Seite ansehen. Und wie viele Schriftsteller sollten nicht noch in Ansehung ihrer historischen Treue und Zuverläßigkeit einer ähnlichen Kritik unterworfen werden?

Aus diesen Bemerkungen ergiebt sich das Resultat. Die Bestimmung des Begriffs der Geschichte der Philosophie, die Entwickelung der Grundsätze für ihre gründlichere Bearbeitung ist seit der kritischen Philosophie einer vorzüglichen Aufmerksamkeit gewürdiget worden. Demungeachtet haben wir noch keine vollständige Theorie derselben. Die einzelnen Beiträge dazu müssen erst noch zu einem Ganzen verarbeitet, manche Lücken ausgefüllt und manche Untersuchungen noch erweitert werden. Die Bahn dazu ist gebrochen, und wenn man auf dieser so fortschreitet, und neben der Bemühung für die Ausbildung der Theorie, das eigentliche historische Studium nebst den dazu gehörigen Vorkenntnissen nicht vernachläßiget, so dürfen wir uns vielleicht bald Hoffnung auf eine Geschichte der Philosophie machen, welche den Geschichtsforscher und den philosophischen

Denker mehr befriediget. Beides muß sich vereinigen wenn wir einmal weiter fortrücken, und uns dem Ideal einer Geschichte der Philosophie nähern wollen. Wir freuen uns daher, daß weder der Wahn: man könne eine Geschichte der Philosophie a priori schreiben; noch die Behauptung eines angesehenen Schriftstellers: Brucker habe schon genug Materialien gesammelt; — aus welcher leicht hätte der Schluß gezogen werden können, als bedürfe es keiner neuen Benutzung der Quellen, sondern nur einer Anordnung des Gesammelten; — Eingang gefunden, und das historische Studium aufgehalten haben.

Ehe die Werke der Philosophen, vorzüglich der Griechen und Römer, einen reinen Gewinn für die Geschichte der Philosophie geben können, müssen sie philologisch und kritisch bearbeitet werden. Zu dieser so unentbehrlichen Vorarbeit sind in den Jahren von 1780 an vortreffliche Beiträge geliefert worden. Sowohl die Wahl der Schriftsteller, als ihre Behandlungsart macht dem gegenwärtigen Zustande der classischen Literatur Ehre. Eine Aufzählung dieser philologischen und kritischen Werke würde hier eben so überflüssig sein; als eine Anzeige von den mannichfaltigen verdienstlichen Arbeiten, die in diesem Fache der Literatur noch künftigen Zeiten vorbehalten sind, außer unserm Plane liegt. Wir gehen vielmehr auf die Geschichte selbst als unsern eigentlichen Zweck über.

Alle gelehrte Werke dieser Art begreifen entweder die ganze Geschichte, oder nur einzelne Theile derselben. Zu den allgemein abhandelnden Schriften gehören Compendien und ausführliche Werke. In den besondern Schriften ist

entweder die Geschichte einer Lehre oder ganzen Wissenschaft, oder der Philosophie unter einer Nation in einem gewissen Zeitraume, oder einer Methode zu philosophiren, oder einer Schule vorgetragen; Auch gehören unter diese Classe Lebensbeschreibungen der Philosophen.

Die Fortsetzung im folgenden Hefte.

THE UNIVERSITY OF ILLINOIS AT CHICAGO
3 8198 323 805 190

Chill
A.R.